

Virtuosismo y revolución

La acción política en la era del desencanto

Paolo Virno

traficantes de sueños
mapas



Desde sus inicios **Traficantes de Sueños** ha apostado por licencias de publicación que permiten compartir, como las Creative Commons, por eso sus libros se pueden copiar, distribuir, comunicar públicamente y descargar desde su web. Entendemos que el conocimiento y las expresiones artísticas se producen a partir de elementos previos y contemporáneos, gracias a las redes difusas en las que participamos. Están hechas de retazos, de mezclas, de experiencias colectivas; cada persona las recompone de una forma original, pero no se puede atribuir su propiedad total y excluir a otros de su uso o replicación.

Sin embargo, «cultura libre» no es sinónimo de «cultura gratis». Producir un libro conlleva costes de derechos de autor, traducción, edición, corrección, maquetación, diseño e impresión. Tú puedes colaborar haciendo una donación al proyecto editorial; con ello estarás contribuyendo a la liberación de contenidos.

Puedes hacer una donación

(si estás fuera de España a través de PayPal),

suscribirte a la editorial

o escribirnos un mail

Traficantes de Sueños no es una casa editorial, ni siquiera una editorial alternativa, que contempla la publicación de una colección variable de textos críticos. Es, por el contrario, un proyecto, en el sentido estricto de «apuesta», que se dirige a cartografíar las líneas constituyentes de otros órdenes de vida. La construcción teórica y práctica de la batería de herramientas que, en palabras propias, pueden componer el ciclo de luchas de las próximas décadas

Sin complacencias con la arcaica sacralidad del libro y la cultura, sin concesiones para con los narcisismos del viejo humanismo, sin lealtad alguna a los usurpadores del saber, sin simpatía alguna con la apropiación de la información en manos de unos pocos (compañías o particulares), TdS adopta sin ambagajes la crueldad de quién quiere la libertad de acceso y circulación del conocimiento. Queda, por tanto, permitida y abierta la reproducción total o parcial de los textos publicados, en cualquier formato imaginable, salvo y por explícita voluntad del autor y sólo para ediciones con ánimo de lucro.

Omnia sunt communia

Mapas. Cartas para orientarse en la geografía variable de la nueva composición del trabajo, de la movilidad entre fronteras, de las transformaciones urbanas. Mutaciones veloces que exigen la introducción de líneas de fuerza y reflexión a través de las discusiones de mayor potencia en el horizonte global.

Mapas recoge y traduce, por tanto, algunos de los ensayos, que con mayor lucidez y mayor fuerza expresiva han sabido reconocer las posibilidades políticas contenidas en la geografía moderna de las situaciones corrientes.

Tìtulo:
Virtuosismo y revolución, la acción política en la era del desencanto.
Autor:
Paolo Virno
traducción:
Raúl Sánchez Cedillo (capítulo 1,2,3,4,5)
Hugo Romero
David Gámez Hernández (capítulo 6 y 7)
maquetación y diseño de cubierta:
colectivo
edición:
traficantes de sueños
C\.hortaleza 19, 1º drcha.
28004 Madrid. Tlf: 915320928
e-mail:ts@nodo50.org
Impresión:
Queimada Gráficas.
C\. Salitre, 15 28012, Madrid
tlf: 915305211
ISBN:84-932982-1-2
Depósito legal:M-4995-2003

Virtuosismo y revolución,

la acción política en la época del desencanto

Paolo Virno

introducción de:
Raúl Sánchez Cedillo

traducción de:
Raúl Sánchez Cedillo
Hugo Romero
David Gámez Hernández

traficantes de sueños
mapas

índice

Introducción.

por Raúl Sánchez Cedillo

Una herejía contumaz e inteligente: historias del «*operaismo*»

Desconocido Paolo Virno. Tanto más si cabe en la tierra baldía de las armas de la crítica en la que hemos debido crecer como militantes de la «cosa común» desde finales de la década de 1980, al menos en esta parte de Europa. En efecto, no es éste sino otro de los múltiples efectos de aquella *counterrevolution* italiana y por añadidura occidental de la que nos habla Virno en estas mismas páginas. Las proporciones y consecuencias de la contrarrevolución capitalista de la década de 1980 cobraron en Italia una efectuación que forzosamente debía corresponderse con la intensidad y el espesor antropológico de un prolongado y discontinuo ciclo de luchas, tan inaferrable hoy para los topos –viejos y no tan viejos– de la genealogía y el archivo de la subversión, como lo fuera entonces para los múltiples y generosos experimentos de organización política autónoma contra el trabajo asalariado y el Estado que constelan los diez años de aquel itálico «68 permanente» y que dan razón del uso de expresiones como «laboratorio Italia» o «anomalía italiana». Experimentos derrotados, qué duda cabe, y sin paliativos de ningún tipo. Hasta el punto que hemos de considerar un «milagro laico» la persistencia biográfica y política de aquel periodo, de la que en cierto modo da fe la edición de este mismo volumen.

> En otoño de 1968, de nuevo por un traslado de la familia, vine a vivir a Roma, y al poco entré en contacto y relaciones con el grupo que luego se convertiría en *Potere Operaio*, que entonces en la capital era sustancialmente el grupo de las facultades científicas, del discurso sobre «ciencia y producción», el del Comité de base de la FATME. Sobre todo este último, entre el

> otoño de 1968 y comienzos de 1969, fue una experiencia de masas que abrió y puso broche a algunas luchas triunfantes, cuando los obreros se llevaron a casa cosas concretas sobre el trabajo a destajo, los horarios, los ritmos, etc. Este *Potere Operaio* de Roma en un primer momento todavía no se llamaba así –además,j la experiencia decisiva es la de *La Classe*, en la primavera de 1969 en Turín. Son años de la historia italiana en las que se determina un punto que es historiográfico, pero también de paradigma teórico: mientras que encontramos mil voces sobre 1968 y otras mil sobre 1969, encontramos pocas o en cualquier caso poco atentas a lo que sucedió entre el verano de 1968 y el verano de 1969, que es, por el contrario, el punto de máxima maduración de las temáticas de la revolución italiana.[1]

In medias res, como la contra-historia del acontecimiento, Paolo Virno, militante y filósofo, entra a formar parte de ese hijo bastardo del primer *operaismo* que fue, desde 1969 hasta su disolución en 1973, *Potere Operaio*[2] –en el que, a pesar de su juventud –Virno nace en Nápoles en 1952–, llegará a formar parte de «una de esas estructuras un poco cómicas, ridículas y vividas a menudo en *Potere Operaio* también con ironía, la del ejecutivo»[3]. La breve e intensa historia de «Pot. Op.» se juega, en esta fase álgida del ciclo de luchas autónomas del obrero-masa en Italia –que sólo declinará con el inicio de la reestructuración capitalista italiana y mundial que encuentra su principal punto de inflexión en 1973–, en el intento de ejercer una «función de partido», táctica y desestabilizadora de la iniciativa capitalista, del inmenso y abigarrado movimiento de asambleas y comités

---

1. «Intervista a Paolo Virno –21 aprile 2001», realizada por Gigi Roggero, Francesca Pozzi y Guido Borio, incluida en un CD-Rom que forma parte de los materiales del libro *Futuro anteriore. Dai Quaderni Rossi ai movimenti globali: richezze e limiti dell'operaismo italiano*, Roma, DeriveApprodi, 2001. No obstante, véase en español la «Entrevista con Paolo Virno», realizada por Verónica Gago y Diego Sztulwark, incluida en una pequeña carpeta dedicada a Virno por la revista «Archipiélago», Barcelona, núm. 54/2003.
2. Sobre *Potere Operaio*, así como sobre el contexto y la coyuntura de los periodos inmediatamente anterior y posterior al 1968-69 italiano, véase el exhaustivo trabajo de Marco Bascetta, Simona Bonsignori, Franco Carlini y Stefano Petrucciani, *1968. Una revolución mundial* (Libro y CD-Rom), Madrid, Akal, colección «Cuestiones de antagonismo», 2002.
3. «Intervista a Paolo Virno –21 aprile 2001», *op. cit.*

que pondrá patas arriba la Italia industrial y metropolitana. Ojo: «función de partido», esto es, intento de construir *en* y *desde* el movimiento una serie de mediaciones de organización, de tiempos, de comunicación, que permitieran que el movimiento expresara, en el corto plazo, en las secuencias tácticas del conflicto, una fuerza «igual y contraria» a la de la reestructuración y la represión operada por el mando del capital. A la hora de considerar el disputado «neoleninismo»[4] de «Pot. Op.» sería imperdonable olvidar que aquí, a diferencia de la ortodoxia bolchevique y tercerinternacionalista, «al movimiento le corresponde la estrategia, al partido la táctica». Nada que ver, pues, con el efímero y olvidable paso por el escenario italiano del aquel periodo de las mil y una versiones clónicas del izquierdismo europeo posterior a 1968. En efecto, Virno encontrará en *Potere Operaio* una «gran apertura sobre Marx y las luchas».[5] Marx contra el marxismo. Entre las virtudes de la experiencia de «Pot. Op.» no sólo está la de haberse planteado problemas reales y actuales de un movimiento real, sino también la de haber optado por disolverse y comenzar de nuevo ante la imposibilidad práctica de resolverlos:

> En esto reside la labilidad y la fragilidad de la experiencia política: la cuestión, naturalmente, es la del tiempo debido, el tiempo justo, la de si esta secuencia de salida del fordismo por parte de los capitalistas se produce en los tiempos que ellos deciden y como secuencia repentina, de tal suerte que el marco social, el marco de las subjetividades cambia completamente y tú has perdido; el problema consistía en estar dentro de esta secuencia, y no en oponerse a la misma en nombre de la belleza de las líneas de montaje. En definitiva, el problema era el del signo de esta secuencia: hay una fase delicada de tránsito en la que se juega todo. Así, pues, reivindico también que en la fase final [de *Potere Operaio*], que es la más lívida, la más cargada además de resentimientos y en muchos aspectos la más detestable, había sin embargo un verdadero núcleo de discusión.[6]

4. Franco Berardi *Bifo*, que participara también en la experiencia de «Pot. Op» hace de esta cuestión del «leninismo» una de las discriminantes de su evolución en *La nefasta utopia de Potere Operario. Lavoro tecnica movimento nel laboratorio politico del Sessantotto italiano*, Roma, I libri di DeriveApprodi, Castelvecchi Editoria, 1998.
5 «Intervista a Paolo Virno –21 aprile 2001», *op. cit.*
6 *Ibid.*

Tras la disolución de *Potere Operaio* –que dará lugar a la formación de la galaxia de la *Autonomia Operaia*–, comienza para Virno un periodo de militancia sin organización, pero no por ello menos intensa. Asiste así activamente a la eclosión de las nuevas formas de expresión de la nueva composición de clase nacida de la reestructuración capitalista en curso y de lo que ya entonces empieza a describirse como dimensión social y metropolitana de los procesos de valorización capitalista: todo lo cual estallará, como señala Virno en «Do you remember counterrevolution?»,[7] con el «movimiento del 77». La explosión literal de nuevos comportamientos de una fuerza de trabajo social, anfibia, sorprendentemente adaptada al terreno de la reestructuración de las relaciones laborales, entre formación y acceso al mercado del trabajo precario y atípico, al uso inteligente de los nichos de gasto social, así como a la reapropiación de los nexos cooperativos y administrativos metropolitanos dentro de una dimensión de inmediatez del goce y de la expresión del contrapoder metropolitano, modificará de arriba abajo los enfoques del análisis, que a duras penas lograrán aferrar las consecuencias de la renovación salvaje del proyecto revolucionario que comenzara a pergeñarse a la par que se practicaba –sobre todo desde el «otoño caliente» de 1969. El «rechazo del trabajo», contenido estratégico intrínseco a las luchas autónomas del obrero-masa, cobra ahora una dimensión constituyente que, más allá de la expresión del rechazo de la inhumanidad del sistema de la gran fábrica fordista y taylorista, comienza ahora a manifestarse como éxodo activo de la sociedad del trabajo y de sus configuraciones antropológicas. Nadie se ahorrará por ello las aporías a que esta conmoción abocará a las distintas expresiones del archipiélago de la *Autonomia*:

> La figura proletaria que emerge de la reestructuración choca violentamente con la organización urbana, con la administración de los flujos de beneficios, y se bate por el autogobierno de la jornada laboral. Este segundo tipo de ilegalidad, que en líneas generales puede conectar con la experiencia autónoma, no posee nunca el

---

7. Véase el apéndice de este mismo volumen.

> carácter de un proyecto orgánico, y se distingue por la total coincidencia entre la forma de lucha y la consecución del objetivo. Esto conlleva la ausencia de «estructuras» o «funciones» separadas, específicas, predispuestas al empleo de la fuerza.[8]

Derrotado, como sabemos, el «movimiento del 77» persistirá como acontecimiento sísmico intempestivo, piedra de toque del análisis sucesivo, huella imborrable de la nueva composición de clase. La accidentada y discontinua vida de la revista *Metropoli. L'autonomia possibile*, se cifra en el intento de dar cuenta de este exordio de lo que ya en la década de 1990 recibiría nombres comunes: postfordismo, intelectualidad de masas, virtuosismo, esfera pública no estatal, éxodo. Sin embargo, a juicio de Virno, «las cosas, no digo ya significativas, porque los juicios pueden ser distintos, sino aquellas objetivamente más reseñables, por ejemplo, de la elaboración de *Luogo Comune*, han sido una continuación, un afinamiento, también con mayor peso cultural y político, de cosas que ya se habían expresado en su totalidad dentro de *Metropoli*».[9] Concebida en un primer momento como revista de toda el área del «movimiento del 77», el vórtice represivo que arrastra al movimiento, notablemente tras el secuestro y asesinato de Aldo Moro por parte de las Brigadas Rojas, restringirá la composición del proyecto. Sus cinco números, publicados entre 1979 y 1981, serán secuestrados y llevarán a sus redactores a la cárcel, infamemente acusados de dirigir, desde sus páginas, los pasos del terrorismo de extrema izquierda en Italia. Virno habrá de vivir este proceso desde el 6 de junio de 1979, día en el que será detenido, junto a Lucio Castellano y Libero Maesano, también redactores de la revista. Comienza así una travesía carcelaria con breves periodos de libertad, común a casi toda una generación política. Condenado a 12 años de cárcel, será absuelto (junto con otros imputados del proceso «7 de abril») en 1987.

---

8. «Do you remember revolution», texto redactado por Paolo Virno a partir de la discusión colectiva de algunos de los presos en las cárceles especiales tras las operaciones judiciales, políticas y mediáticas contra la *Autonomia* que comenzara con el gran arresto de sus principales exponentes el 7 de abril de 1979, publicado originalmente el 20 y 22 de febrero de 1983 en el diario *Il Manifesto*. Recogido en Toni Negri, *El tren de Finlandia*, Madrid, Libertarias/Prodhufi, 1990, pp. 69-90.
9. «Intervista a Paolo Virno –21 aprile 2001», *op. cit.*

«Éste es el catálogo...»

La década de 1990 supone para Virno y sus compañeros de militancia y pensar el ingente esfuerzo de crear un lenguaje común de la transformación acaecida. Alumbrar los nombres de la «nueva especie».[10] La tarea es inmediatamente política:

> El problema consistía en producir, por más que se diera de una manera un poco afectada, trabajosa, produciendo palabras-clave (*general intellect*, lenguaje y producción, éxodo) un panorama mental (¿qué es más material que un panorama mental?), al objeto, sin embargo, de reunir grupos, grupos de militantes, grupos de militantes intelectuales. De tal forma que éstos, con experimentos cautos, sobre la renta básica, sobre las nuevas formas de producción, la fábrica innovada, el trabajo no de fábrica, etc., pudieran comenzar a diseñar trayectos prácticos. Naturalmente, al hacerlo surgen todo tipo de dificultades, se trata de tiempos largos, en los que tantas veces hay que menear la cabeza e intentar hacer las cosas de otra manera.[11]

En efecto, una política para la «nueva especie» del trabajo vivo, para la «intelectualidad de masas» –que tantos equívocos, quién sabe si deliberada y provocativamente buscados, habrá de acarrear. Destruir la maldición que sobre el vínculo trabajo vivo/acción política/libertad arrojaran contrarrevolución neoliberal, «años de plomo» y *pensiero debole*. Tiempo de reconocimiento del nuevo modo de producción, de puesta en práctica de las herramientas perceptivas y cognitivas adecuadas para la «gran política» que el «movimiento del 77» y la biografía individual y colectiva marcan como destino. Los distintos ensayos recogidos en este libro dan perfecta cuenta de este proceso de elaboración y de sus resultados, siempre provisionales y abiertos. No en vano, en toda la literatura «*post-operaista*» se mantiene ese rasgo común que reúne, a pesar de la diseminación, a las distintas empresas teóricas y políticas nacidas a raíz del primer *ope-*

---

10. Véase el documento, firmado por los «Inmaterial Workers of the World», «Che te lo dico a fare?», publicado en español en la revista madrileña *Contrapoder*, 4/5, invierno 2001.
11. «Intervista a Paolo Virno –21 aprile 2001», *op. cit.*

raismo, un continuo en el que «la naturaleza colectiva y colaborativa del proyecto asegura siempre que no se trata de un proyecto de renuncia sino de alegría, una aventura alegre de intervención política e intelectual».[12] Es ésta la tarea que desempeñan, a principios de la década de 1990, revistas como *Luogo Comune* y, tras ésta, *Derive Approdi*.[13]

La clave de bóveda de estos ensayos puede ser la siguiente: la «contrarrevolución» de la década de 1980 corre paralela a una transformación del modo de producción que no puede leerse, como nunca lo fue en la «tradición» *operaista*, tan sólo desde el punto de vista del capital. La experiencia contemporánea nos dice que el «lugar del trabajo» ha desaparecido precisamente porque *toda la vida* ha sido puesta a trabajar. Éste es el contenido extraordinario del análisis del profético *Fragmento sobre las máquinas* de los *Grundrisse* marxianos que nos ofrece Virno. Lejos, pues, de las desencaminadas fábulas de un Gorz o un Rifkin, nunca se trabajó tanto y en todo momento, nos dice Virno. Los pasajes marxianos sobre el paso de la «subsunción formal» a la «subsunción real»[14] del trabajo en el capital son estimulantes al respecto, pero para evitar los paralogismos apologéticos de un Gabriel Albiac[15] –dicho sea por citar una subespecie local del «fin de la política», deberemos acompañarlos de los apuntes genealógicos y fenomenológicos que nos propone Virno. Lo que, por añadidura, nos ayudará a comprender la enigmática expresión «comunismo del capital» con la que Virno se atreve a definir nuestra situación contemporánea. Tal y como leemos en «Do you remember counterrevolution?», la anticipación del postfordismo en Italia –y por añadidura en el resto de Europa– ha corrido a cargo de las luchas, lenguajes y deseos del nuevo proletariado social surgido *en y de* la

12. Michael Hardt, recogido de «Itinerario de Toni Negri», publicado como apéndice a Toni Negri, *Arte y multitudo. Ocho cartas*, Madrid, Trotta, 2000.

13. Véase www.deriveapprodi.org.

14. Véase, Karl Marx, «Resultados del proceso inmediato de producción», capítulo VI (inédito) del Libro I del *Capital*, México, Siglo XXI, 1985.

15. Véase, entre otras variantes de un mismo texto sobre la subsunción real marxiana, las aparecidas en los volúmenes *Adversus socialistas*, Madrid, Libertarias, 1989, y *Desde la incertidumbre*, Barcelona, Plaza & Janés, 2000.

reestructuración capitalista. Los contenidos materiales de estas luchas han sido «recogidos» por las agencias de la reestructuración del capital y convenientemente devueltos como un doble monstruoso a la nueva composición: «sociedad de la comunicación», «flexibilidad», «denuncia de los privilegios corporativos», «pensamiento débil», etc. La «nueva especie» crece en este terreno devastado y sin referencias en el que los deseos de liberación del tiempo cronométrico fordista, la búsqueda del goce inmaterial, afectivo e intelectual, la valorización de lo singular e irrepetible, la instancia de la «buena vida» se venden cual imágenes grasientas pegadas al monitor de un mugriento PC, en casa y/o en el trabajo.

Ni la «informatización», ni en nuestros días la «globalización» explican nada, sino que deben ser explicadas. Las nuevas fuerzas productivas sociales del trabajo vivo proporcionan una explicación. Brevemente: el uso del lenguaje, la transmisión de informaciones, el manejo y la elaboración de paradigmas, el cálculo y la decisión entre opciones, etc., se presentan como los resortes decisivos de la valorización del capital, del mundo contemporáneo a secas. Esta sobreabundancia cognitiva antecede como presupuesto común, justamente como «abstracción real» constitutiva de cada individuo. Para la que no hay reglas éticas ni orientaciones que no se sitúen *más acá* de la potente eficacia de este intelecto general. De ahí que la catástrofe de la «salida de quicio» del tiempo social productivo se torne, en las condiciones de nuestro «comunismo del capital», en predominio de oportunismo, cinismo y miedo. La dimensión artificial, contingente e imprevisible –«virtuosa», justamente– de la experiencia motivada por la entrada en producción del lenguaje como facultad, como *potencia* de enunciación, se presenta desmesurada e inaferrable para cualesquiera reglas o preceptos anteriores, pertenecientes al ámbito en el que trabajo, acción e intelecto eran distinguibles. Esta cesura entre eticidad y producción, entre actividad singular del intelecto general y producción de valores de la experiencia da cuenta de la situación moral contemporánea y de la hegemonía del liberalismo popular durante las décadas de 1980 y 1990. Paradójicamente, la compartición de un inte-

lecto general por cada singularidad productiva se torna en exacerbación de fobias, particularismos y «pequeñas patrias». La sobreabundancia de posibilidades operativas y pragmáticas en horror al vacío y añoranza de «tierras natales». La esfera pública en esfera de la publicidad. Ensayos como «Ambivalencia del desencanto» y «Charla y curiosidad» atacan con perspicacia extraordinaria esta cuestión, poniendo de manifiesto la «verdad» no declarada del cínico, el oportunista y el miedoso, su adecuación al modo de producción postfordista, así como las condiciones de partida de una instancia ética a la altura de la situación.

Las «Tesis sobre el nuevo fascismo europeo» y «Virtuosismo y revolución» abordan el problema de la acción política desde dos lados contrapuestos: por un lado, el peligro inminente de que, en la «tierra de nadie» que determina la crisis irreversible de la relación entre trabajo vivo y política, entre intelecto general y democracia, se prepare el terreno para un nuevo fascismo que recoja miedos, aspiraciones, anhelos de seguridad y «hogar» de la intelectualidad de masas. Hoy advertimos la fuerza premonitoria de este ensayo escrito en 1993. Por el otro, la afirmación elocuente y –tal es la innegable factura de este ensayo ya irreversiblemente clásico– eurítmica de que las condiciones están dadas para practicar una política de la multitud posfordista. Implícita en la polaridad que presentan estos ensayos está la naturaleza *ambivalente* de la multitud misma. Para Virno, si el trabajo vivo contemporáneo se presenta como multitud irrepresentable, habida cuenta de su constitución misma como infinidad sobreabundante y singular de actos cognitivos, comunicativos y perceptivos artificiales y, por ello mismo irreductible a unidad de medida, analogía o equiparación –como sucediera con la mítica clase obrera de los distintos proyectos socialistas, cuya regla de igualdad y representación estaba calcada sobre la ley (de la medida) del valor-trabajo–, este carácter de multitud es *premisa*, modo de ser, y no *promesa*, garantía e inherencia de libertad y positividad.[16] Punto de partida y no solución anticipa-

16 Véase Paolo Virno, *Grammatica della moltitudine*, Roma, DeriveApprodi, 2002, p. 15 (de próxima publicación en español).

da.[17] El problema consiste en hacer materialmente que el «Uno» de la multitud posfordista articule sus instancias de libertad a partir de aquello que le es común en la singularidad: el intelecto general precisamente. Los lugares comunes de las facultades lingüística y cognitiva. La construcción de los espacios políticos del intelecto común, de la «República de la multitud» se traducen para Virno en la hipótesis de una esfera pública no estatal, esto es, de un ámbito de los asuntos comunes en el que singularidad, unicidad, individuación, por un lado, y la dimensión pre-individual del intelecto, *general intellect* del trabajo vivo contemporáneo, por el otro, interactúen para la libertad, para el goce de esa condición que acaso la abolición del trabajo asalariado, la disolución del Estado y la valorización de aquello que hace único e irrepetible la vida de cada uno permitan llamar, sin vergüenza alguna, comunismo. La temática del *éxodo* añade si cabe, amén de fascinantes problemas aún abiertos para la filosofía política insumisa a la teodicea del Estado, una poderosa imaginación poética de esta transformación practicable.

17 De ahí que Virno afirme que «cuando se piensa en la multitud posfordista o en lo que se quiera, es necesario introducir la categoría del «mal» (entendido, claro está, de determinada manera), de lo negativo. Entonces, el problema ha sido que el *operaismo* ha criticado la dialéctica, porque la dialéctica era en cierto modo cosa de estafadores; esto no significa que Hegel fuera un estafador, pero era un instrumento de poco fiar. Sin embargo, a mi modo de ver la crítica de la dialéctica no debía desembocar en la crítica de lo negativo, es decir, de la posibilidad de la catástrofe, de que las cosas salgan «de puta pena». En «Intervista a Paolo Virno –21 aprile 2001», *op. cit.*t

Advertencia sobre la presente edición

Los ensayos que aparecen en este volumen constituyen una significativa selección de la producción de Paolo Virno durante la década de 1990. De acuerdo con el autor, se reúnen textos publicados en buena parte en la revista *Luogo Comune*, que se editó entre 1990 y 1993, y en la que participaban, entre otros, Giorgio Agamben, Franco Berardi *Bifo*, Lanfranco Caminiti, Lucio Castellano, Augusto Illuminati, Sandro Mezzadra, Agostino Petrillo y Franco Piperno. El resto de los textos forman parte de libros colectivos publicados en editoriales como Manifesto Libri (Roma) y Feltrinelli (Milán). Nuestro agradecimiento a Paolo Virno por las facilidades y consejos para la realización de esta edición.

1. *Tesis sobre el nuevo fascismo europeo*

1. El fascismo europeo de finales de siglo es el hermano gemelo, o bien el «doble» terrorífico de las más radicales instancias de libertad y de comunidad que se entreabren en la crisis de la sociedad del trabajo. Es la caricatura maligna de lo que podrían hacer hombres y mujeres en la época de la comunicación generalizada, cuando el saber y el pensamiento se presentan nítidamente como un bien común. Es la transformación en pesadilla de aquello que Marx llamaba el «sueño de una cosa».

El fascismo posmoderno no arraiga en las habitaciones cerradas del Ministerio del Interior, sino en el caleidoscopio de las formas de vida metropolitanas. No se desarrolla en el ámbito siempre temible de los aparatos institucionales, sino que concierne a aquello que sería más digno de esperanza: los comportamientos colectivos que se sustraen a la representación política. No es un feroz agarradero del poder constituido, sino la configuración eventual del «contra-poder» popular. Puede convertirse en un rasgo fisionómico por parte de las clases subalternas, en el modo en que éstas exorcicen y al mismo tiempo confirmen su propio carácter subalterno. En pocas palabras, el nuevo fascismo se dibuja como la guerra civil en el seno de un trabajo asalariado arrollado por la tempestad tecnológica y ética del postfordismo.[1] Toca de cerca a la intelectualidad de

1. En el ámbito de la relación salarial, podemos llamar *postfordismo* al proceso que, a partir de la mitad de los años setenta, invierte la secuencia keynesiana demanda/produccion/empleo que reza que los beneficios de hoy hacen las inversiones de mañana y el empleo de pasado mañana. Se trata de la nueva lógica de base de las llamadas políticas de desinflación competitiva, tanto en su versión de derecha como en la social-liberal, con la salvedad de que lo que para una constituye una

masa,[2] a los impulsos autonomistas y desestatalizadores, a las «singularidades cualesquiera», a los ciudadanos avispados de la sociedad del espectáculo.

Frente al fascismo, la izquierda ha tendido a marcar una distancia infranqueable, cuando no incluso una diferencia antropológica: ahora, en cambio, se trata de reconocer su naturaleza de espejo con capacidad deformadora. O sea, su proximidad a las experiencias productivas y culturales de las que parte también la política revolucionaria. Sólo un gesto de acercamiento puede predisponer antídotos adecuados. Mirar a la cara al hermano gemelo significa colocar la propia *praxis* en un estado de excepción en el que el curso más prometedor siempre está a punto de bifurcarse en catástrofe.

---

condición estratégica para reestablecer los mecanismos flexibles de la regulación competitiva de la relación salarial, no representa para la otra más que una medicinanecesaria y transitoria, dictada por las constricciones objetivas de la mundialización. En el plano de los procesos productivos y de las formas de mando sobre la cooperación social, el postfordismo remite de modo general a la informatización de lo social, la automatización en las fábricas, el trabajo difuso, la hegemonía creciente del trabajo inmaterial y del llamado terciario (comunicativo, cognitivo y científico, performativo, afectivo), la mundialización en acto de los procesos productivos. El postfordismo es, siempre, crisis, su genealogía no nos lleva al agotamiento técnico de un régimen de acumulación, sino al cuestionamiento de las propias bases de control de la relación salarial y de subordinación del trabajo vivo al trabajo muerto, del capital variable al capital fijo. La crisis es una crisis social, que corresponde al desarrollo de un sujeto colectivo que se ha negado como fuerza de trabajo y como consumidor masificado, vaciado de toda cualidad y toda existencia autónoma, salvo en su integración en el capital. Hay una continuidad que une la microconflictividad, el absentismo sistematico, el sabotaje (el rechazo del trabajo en la cadena), al deseo general de promoción social (lucha por la escolarización de masa) y de valorización de las capacidades como medios de reapropiación de los mecanismos sociales de la producción y la reproducción. (*N. del E.*)

2 *Intelectualidad de masa* es un intento, siempre prospectivo, de definir al proletariado posfordista. Este se ve constituido por una masa obrera reestructurada por los procesos de producción informatizados y automatizados, procesos gestionados de manera centralizada por un proletariado intelectual cada vez más numeroso y cada vez más metido en el trabajo en la informática, la comunicación, la formación; subtendido y constituido por la imbricación permanente de la actividad técnico-científica y del duro esfuerzo de la producción de las mercancías, por la combinación cada vez más íntima del tiempo de trabajo y de las formas de vida. (*N. del E.*)

2. El fascismo europeo de finales de siglo es una respuesta patológica al progresivo desplazamiento extraestatal de la soberanía y a la evidente obsolescencia que en lo sucesivo caracteriza al trabajo sometido a un patrón. Ya sólo por estos motivos, está en las antípodas del fascismo histórico. Cualquier eco o analogía sugerida por el término sólo lleva a confusión. No obstante, el uso del término es oportuno: oportuno para señalar, hoy como en los años veinte, un fenómeno esencialmente diferente de una inclinación conservadora, iliberal, represiva por parte de los gobiernos. Para señalar, precisamente, a un «hermano gemelo» robusto y espantoso.

3. A veces se ha designado la metamorfosis de los sistemas sociales en Occidente, durante los años treinta, con una expresión tan perspicua como aparentemente paradójica: socialismo del capital. Con ella se alude al papel determinante que asume el Estado en el ciclo económico, al final del laissez-faire liberal, a los procesos de centralización y planificación conducidos por la industria pública, a las políticas de pleno empleo, al exordio del *Welfare*. La réplica capitalista a la revolución de Octubre y a la crisis del 29 fue una gigantesca socialización (o mejor dicho, estatalización) de las relaciones de producción. Por decirlo con Marx, se dio «una superación de la propiedad privada en el propio terreno de la propiedad privada».

Como sabemos, el fascismo histórico representó una variante o una articulación del «socialismo del capital». Hiperestatalismo, militarización del trabajo que no se distingue de su exaltación, apoyo público a la demanda efectiva, fordismo[3] político (es decir, su

3. El fordismo como proceso de modificación de la relación salarial y productiva y reproductiva fue el producto complejo y progresivo de las luchas de la clase obrera americana. El modelo de la gran firma y el oligopolio concentrado, por encima de las determinaciones económicas (los mercados de masa y la economías de escala), se forjó a finales del siglo pasado para responder a la desestructuración de las reglas de la competencia del mercado de trabajo. De hecho, los principios de la OCT (organización científica del trabajo) se definieron durante esta misma época,

trasformación en forma de gobierno): he aquí algunos de sus rasgos más importantes. El modelo elaborado por Lord Keynes tuvo una realización práctica no sólo en el New Deal roosveltiano, sino también en la política económica del Tercer Reich.

La metamorfosis de los sistemas sociales en Occidente, durante los años ochenta y noventa, puede sintetizarse del modo más pertinente con la expresión: comunismo del capital. Esto significa que la iniciativa capitalista orquesta, a su favor, precisamente las condiciones materiales y culturales que asegurarían un sereno realismo a la perspectiva comunista. Pensemos en los objetivos que constituyen la «sustancia de las cosas esperadas» de los revolucionarios modernos: abolición del escándalo intolerable que es la persistencia del trabajo asalariado; extinción del Estado como industria de la coerción y «monopolio de la decisión política»; valorización de todo lo que hace irrepetible la vida de los individuos. Pues bien, en el curso de la última década se ha puesto en escena una interpretación capciosa y terrible de esos mismos objetivos. En primer lugar: la irreversible contracción del tiempo de trabajo socialmente necesario ha ido pareja al aumento del horario para quien está «dentro» y de la marginación para quien se queda «fuera». También, y en especial cuando es exprimido por las horas extraordinarias, el conjunto de los trabajadores dependientes se presenta como «superpoblación» o «ejército industrial de reserva». En segundo lugar, la crisis radical, o incluso la disgregación, de los Estados nacionales se explica como reproducción en miniatura, cajas chinas, de la forma-Estado. En tercer lugar, tras la caída de un «equivalente universal» capaz de una vigencia efectiva asistimos a un culto fetichista de las diferencias: sólo

mucho antes del desarrollo de la producción de masa, con el fin de privar al «obrero profesional» de su *savoir-faire,* en el que descansaban su autosuficiencia productiva y el proyecto político autogestionario (cuyo equivalente en Europa fue el movimiento de los «consejos» a finales de la segunda década de este siglo). El «cronómetro» y, a continuación, la cadena de montaje determinaron un formidable proceso de abstracción del trabajo. (*N. del E.*).

que éstas últimas, reivindicando un subrepticio fundamento substancial, dan lugar a todo tipo de jerarquías vejatorias y discriminadoras.

El fascismo europeo de finales de siglo se nutre del «comunismo del capital». Juega la partida en el confín incierto entre trabajo y no-trabajo, organiza a su manera el tiempo social excedente, secunda la proliferación cancerosa de la forma-Estado, ofrece refugios variables a la ausencia de pertenencia y el desarraigo que surgen del vivir la condición estructural de «superpoblación»; escande «diferencias» lábiles y sin embargo amenazadoras.

4. Max Horkheimer, en su estudio de 1942 sobre el Estado autoritario, determina la base material del fascismo en la destrucción sistemática de la esfera de la circulación en tanto ámbito de la *Liberté* y de la *Égalité*. La concentración del proceso productivo por parte de los monopolios desautoriza, según Horkheimer, la apariencia de un «intercambio justo» entre sujetos paritarios en el que se basa la igualdad jurídica y todo el «Edén de los derechos» burgués. Con la degradación de la libre competencia se desmorona la libertad *tout court*. El despotismo del régimen de fábrica, lejos de permanecer como una verdad oculta e impresentable, pasa al primer plano, pone a su servicio teatralmente el ámbito de la circulación, se convierte en modelo institucional, se afirma como auténtico *nomos* de la tierra. Los módulos operativos de la producción de masa irrumpen en la política y en la organización del Estado. Los procedimientos basados en el consenso (cuyo modelo es el intercambio de equivalentes) dan paso a procedimientos prescriptivos de carácter técnico, suministrados por las conexiones concretas del proceso de trabajo.

En la posguerra, el antifascismo toma acta de las condiciones materiales que habían determinado el naufragio de los regímenes liberales. En consecuencia, para no dejarse burlar por las palabras, concibe la democracia en primer lugar como democracia industrial. Los titulares de la ciudadanía no

son ya los individuos atomizados que interaccionan en el mercado, sino los productores. Identidad trabajista e identidad democrática tienden a coincidir. El individuo es representado en el trabajo, el trabajo en el Estado: ese es el proyecto global, ya sea realizado o relegado en el tiempo, pero siempre dotado de dignidad constitucional. El ocaso de la Primera república italiana no se distingue de la conflagración de ese proyecto, de la desaparición de sus propios fundamentos. Y sobre los escombros de la democracia industrial se deja ver la *silhouette* del fascismo posmoderno.

El peso sólo residual del tiempo de trabajo en la producción de la riqueza, el papel determinante que en ella desempeñan el saber abstracto y la comunicación lingüística, el hecho de que los procesos de socialización tengan su propio baricentro fuera de la fábrica y de la oficina, el civilizado desprecio hacia cualquier reedición de la «ética del trabajo», todo ello y aún más cosas hacen políticamente irrepresentable a la fuerza de trabajo posfordista. Si tal irrepresentabilidad no deviene un principio positivo, un eje constitucional, un elemento definitorio de la democracia, aquella, como mero «ya no», puede determinar las condiciones para una drástica restricción de las libertades.

El fascismo posmoderno hunde sus raíces en la destrucción de la esfera laboral como ámbito privilegiado de la socialización y lugar de adquisición de la identidad política.

5. Marx decía: la fuerza de trabajo no puede perder sus cualidades de no capital, de virtual «negación del capital», sin dejar de constituir al instante la levadura del proceso de acumulación. Hoy habría que decir: la fuerza de trabajo posfordista no puede perder sus cualidades de no trabajo (o sea, no puede dejar de participar en una forma de cooperación social más amplia que la cooperación productiva capitalista) sin perder al mismo tiempo sus virtudes valorizadoras. En las fábricas de la «calidad total» o en la industria cultural, es buen trabajador el que vierte en la ejecu-

ción de la propia tarea actitudes, competencias, saberes, gustos, inclinaciones maduradas en el vasto mundo, fuera del tiempo específicamente dedicado al «curro». Hoy merece el título de Stajanov quien saca provecho profesionalmente de un actuar-en-concierto que sobrepasa (y contradice) la estrecha socialidad de las «profesiones» conocidas.

La política estatal apunta a recuperar, siempre y desde el principio, la cooperación social excedente a la cooperación laboral, imponiendo a aquella los criterios y unidades de medida de ésta. El fascismo de finales de siglo, en cambio, da una expresión directa a la «cooperación excedente»: pero una expresión jerárquica, racista, despótica. Hace de la socialización extralaboral un ámbito descompuesto y bestial, predispuesto al ejercicio del dominio personal; instala en él los mitos de la autodeterminación étnica, de las raíces recuperadas, del «suelo y la sangre» de supermercado; reestablece entre sus pliegues vínculos familiaristas, de secta o de clan, destinados a conseguir el disciplinamiento de los cuerpos que ya no proporciona la relación de trabajo.

El fascismo de finales de siglo es una forma de colonización bárbara de la cooperación social extralaboral. Es la parodia granguiñolesca de una política finalmente no estatal.

6. Las principales orientaciones de la cultura europea de la última década no ofrecen un antídoto, ni tampoco un indiscutible punto de resistencia al nuevo fascismo. Es más, este último distorsiona y reutiliza, en una especie de némesis ultrajante, conceptos e imágenes-del-mundo, aparejados para celebrar el «fin de la historia» y de sus ritos sangrientos. En particular, el pensamiento posmoderno, que ha descrito la reducción a trabajo asalariado del saber y del lenguaje como una irrupción liberadora de las «diferencias», o como un eufórico paso del Uno a los Muchos, no puede considerarse inocente cuando es precisamente en los Muchos donde se afirman formas fascistas de microfísica del poder.

7. La crisis de la democracia representativa es interpretada, en Italia, por las *Leghe*[4] y por algunas componentes de las formaciones referendarias: por tanto, por los *baciabambini*[5] de la «segunda república». Son voces diversas entre sí, es más, en competencia unas con otras, pero todas hacen coincidir la descomposición de la representación (o, mejor dicho, de la representabilidad) con la restricción de la participación política y de la democracia en general. Cuidado: es cierto que no se trata de posiciones «fascistas», sino de proyectos cuya realización determina el espacio vacío, o la tierra de nadie en la que el fascismo de finales de siglo puede de hecho fortalecerse.

Hoy, el antifascismo radical consiste en concebir la crisis de la representación no ya como inevitable esclerosis de la democracia, sino, por el contrario, como la ocasión extraordinaria para su desarrollo sustancial. Dicho de otro modo, inmunizarse del «hermano gemelo» significa, hoy, elaborar y experimentar organismos de democracia no representativa. Frente a la riña furibunda entre proporcionalistas y mayoritarios (ayer), así como entre primoturnistas y segundoturnistas.

---

4. Las *Leghe*, las Ligas, representan, a veces de manera caricaturesca pero no menos real, a las nuevas fuerzas productivas de las pequeñas y medianas empresas de sectores punta que se han afirmado en el Norte (es decir, en una de las zonas productivas más ricas de Europa). Las Ligas proponen expresamente y en la actualidad ponen en práctica (en el caso de la Liga Lombarda) el fin de la Primera República, una nueva constitución federal y un liberalismo económico extremo. Por lo demás su composición política y cultural es extremadamente reaccionaria. (N. del E.)

5. Literalmente, *besaniños*. (N. del E.)

2. *Charla y curiosidad. La «formación difusa» en el postfordismo*

Tratado de las pasiones

En la cultura mediática subyacen estados de ánimo, actitudes e inclinaciones emotivas que han sido objeto de la atención duradera de la reflexión ética. Agustín de Hipona, Montaigne, Pascal y La Rochefoucauld han escrito páginas que podrían figurar provechosamente en un manual de instrucciones para funcionarios de la televisión. Se trata, sin embargo, de páginas que estos autores dedican a la debilidad de carácter, a los aspectos menos nobles del comportamiento individual y colectivo: olvido de sí mismos, inconstancia, fatuidad, incapacidad de recogimiento y concentración, etc. La industria de la comunicación presupone un «tratado de las pasiones» lleno de matices; pero este tratado, a primera vista, parece incluir sólo o sobre todo pasiones *malas*, sentimientos reprobables, conductas degradadas. ¿Es así a ciencia cierta?

Simplifiquemos al máximo la cuestión. La «formación difusa» (denominada también «ininterrumpida»), que tiene su baricentro en Internet y, en general, en los nuevos *media*, ocupa el espacio que se despliega entre un «ya no» y un «todavía no». *Ya no* se trata de una telaraña de tradiciones consolidadas, en condiciones de proteger a la praxis humana de la aleatoriedad y la contingencia, y *todavía no* de la «comunidad de todos aquellos que ya no pueden contar con ninguna comunidad predeterminada» (Bataille). Habitar este espacio exige un gran esfuerzo de adaptación, ductilidad y rapidez de reflejos. Pues bien, muchas de las inclinaciones que la filosofía moral había juzgado con severidad, subrayando su carácter disipador o morboso,

se presentan como requisitos preciosos para adaptarse con ductilidad y rapidez a la tierra de nadie contenida entre el «ya no» y el «todavía no». Determinados sentimientos reprobables se tornan en *recursos cognitivos*, esto es, en instrumentos de aprendizaje y experimentación. El lado oscuro de la ética adquiere una creciente importancia epistemológica, toda vez que ayuda a comprender (y por ende a arrostrar) la mutabilidad permanente de los modelos operativos y de los estilos de vida. La inconstancia, la fatuidad y el oportunismo permiten contraer nuevos hábitos perceptivos; absorber los choques con lo imprevisto; orientarse lo mejor posible en territorios desconocidos. El «tratado de las pasiones» ínsito en el funcionamiento material de los *media* merece una valoración desapasionada: es, en primer lugar, una caja de herramientas. Herramientas rudimentarias y provisionales, qué duda cabe, pero que contribuyen a delinear formas inéditas de experiencia.

Cabe ejemplificar la transformación de propensiones morales inconvenientes en virtudes epistemológicas (o, si se prefiere, en capacidades *técnicas*) discutiendo brevemente sobre dos fenómenos conocidísimos (y de nefasta reputación) de la vida cotidiana: la *charla*, esto es, un discurso sin estructura ósea, indiferente respecto a los contenidos que en cada momento roza, contagioso y proliferante; y la *curiosidad*, es decir, la insaciable voracidad de lo nuevo en tanto que nuevo.

Un sujeto parlanchín y entrometido

Pasiones mediáticas por excelencia, la charla y la curiosidad han sido analizadas a fondo por Martin Heidegger en *Ser y tiempo* (parágrafos 35 y 36). Resulta imposible dar aquí detallada cuenta de este célebre análisis. Nos limitamos a advertir que haremos de él un uso instrumental y desenvuelto. Tan desenvuelto como para emplear en ocasiones las palabras de Heidegger contra el propio Heidegger. Para

empezar, dos breves alusiones al contexto temático en el que se coloca el tratamiento heideggeriano de las pasiones mediáticas.

En *Ser y tiempo*, la charla y la curiosidad son denunciadas como manifestaciones típicas de la «vida inauténtica». Esta última se caracteriza por la nivelación conformista de todo sentir y todo comprender. En ésta al pronombre impersonal «se»le corresponde el dominio incontestable : *se* dice, *se* hace, *se* cree una cosa u otra. El «se» es anónimo e invasivo. Nutre de certezas tranquilizadoras, difunde opiniones siempre ya compartidas. Es el sujeto sin rostro de la comunicación mediática. Instituye ese «estado interpretativo público» en cuyo seno se despliega la cotidianidad de la sociedad de masas. No hace falta añadir que, precisa y solamente, el «se» alimenta la charla y desencadena una curiosidad insaciable y carente de mesura.

Segunda observación somera. El «se» parlanchín y entrometido oculta, o tergiversa, el rasgo característico de la existencia humana: el «ser-en-el-mundo». Pertenecer al mundo no significa en absoluto contemplarlo de manera desinteresada. Por el contrario, esta ineludible pertenencia supone una implicación práctica, una actividad manipuladora, una asidua «cura». Cabría decir: la vida auténtica, es decir, conforme al «ser-en-el-mundo» efectivo, encuentra una expresión adecuada en el *trabajo*. El mundo es, ante todo, un mundo-taller, un conjunto de medios y fines productivos, el teatro (y el objeto) de una alacridad generalizada. Según Heidegger, aquel que habla y se abandona a la curiosidad, *no* trabaja; se ha alejado de la ejecución de una tarea determinada; ha suspendido o puesto en sordina toda seria «cura». El «se», además de anónimo, es también *ocioso*. Su irresponsable fatuidad se extiende cuando nos las damos de *espectadores del mundo*. En cuyo caso, el mundo-taller cede el puesto a un ficticio mundo-espectáculo. Escapar del hechizo del «se» no se distingue de un *volver al trabajo*, esto es, de una reapropiación consciente del pragmático y productivo «ser-en-el-mundo».

En estas notas querríamos indicar la potencia, las *chances*, la riqueza latente de la denominada «vida inauténtica». ¿En qué consiste exactamente la experiencia del charlatán y del curioso? ¿Es sólo pérdida y caída, o presenta también una posible ganancia y una paradójica vía de salvación? ¿En qué medida el «se» mediático deja presentir los contornos de una nueva *esfera pública*, bastante distinta de la actual, que coincide con los aparatos administrativos del Estado? E incluso: ¿Es cierto, además, que la charla y la curiosidad permanecen confinadas fuera del trabajo, en el tiempo de la distracción y del ocio? ¿No es preciso suponer, más bien, que estas actitudes se han convertido en el perno de la producción contemporánea, denominada postfordista o inmaterial, en la que domina la acción comunicativa y es valorizada al máximo la capacidad de manejarse entre continuas innovaciones?

Productividad de la charla

La charla da fe del papel preeminente de la comunicación social, de su independencia con respecto a todo vínculo o presupuesto, de su plena *autonomía*. Autónoma con respecto a fines predefinidos, a empleos circunscritos, a la obligación de reproducir fielmente la realidad. En la charla se desvanece ostensiblemente la correspondencia denotativa entre palabras y cosas. El discurso ya no requiere una legitimación externa que le vendría proporcionada por los acontecimientos sobre los que versa. Él mismo constituye en lo sucesivo un *acontecimiento* consistente en sí mismo, que se justifica por el mero hecho de acaecer. Escribe Heidegger: «En virtud de la comprensión media que el lenguaje expresado trae consigo, el discurso comunicante [...] puede ser comprendido incluso sin que aquel que escucha se coloque en la comprensión originaria de aquello sobre lo que discurre el discurso». Y después: «La charla es la posibilidad de comprenderlo todo sin apropiación preliminar alguna de la cosa que ha de ser comprendida».

Para Heidegger, hay un íntimo parentesco entre el auténtico «ser-en-el-mundo», siempre atareado y laborioso, y el referencialismo lingüístico. El *signo* denota el mundo como complejo de medios utilizables; el *discurso* concierne, por regla general, a lo que exige un cometido serio y diligente. Sólo cuando prevalece la inautenticidad de la charla, el lenguaje interrumpe su obra de reflejo funcional de los estados de cosas existentes, poniendo de manifiesto una índole *constructiva* y *arbitraria*. Dicho sea con una ocurrencia: sólo en la elocución banal y anónima del «se» adquieren una evidencia intuitiva algunas tesis de Saussure y Piaget.

La charla resquebraja y confuta el paradigma referencialista. La crisis de este paradigma interviene en el origen de los *mass media* (y de la industria cultural en su conjunto). La emancipación de los enunciados de la carga de corresponder punto por punto al mundo no lingüístico hace que éstos puedan multiplicarse indefinidamente, generándose unos a otros. Escribe Heidegger: «Y precisamente porque el discurso ha perdido, o nunca ha alcanzado, la relación originaria con el ente del que se discurre», lo que cuenta es «la difusión y la repetición del discurso mismo». Difusión y repetición exquisitamente mediáticas, precisamente. La charla, habida cuenta de que carece de una referencia extrínseca, es *infundada*. Esta falta de fundamento explica el carácter lábil y a veces vacuo de la interacción cotidiana; es decir, explica ese sentido de pobreza experimentado justamente cuando se está en el centro de múltiples flujos comunicativos. Sin embargo, la misma falta de fundamento permite en todo momento la invención y la experimentación de nuevos discursos. En pocas palabras: si la comunicación ya no transmite experiencias dignas de elogio, constituye no obstante la herramienta adecuada para construir experiencias inéditas. La charla es un *ruido de fondo*: de por sí insignificante (a diferencia de ruidos ligados a fenómenos particulares, como una moto en marcha, un canto, un taladro), ofrece no obstante la trama de la que se extraen variantes significativas,

modulaciones insólitas y articulaciones imprevistas. La charla no *representa* nada, pero precisamente por ello puede *producir* de todo.

Desde el nacimiento de la gran industria hasta la conclusión de la época fordista y taylorista, el proceso productivo ha sido *silencioso*. Aquel que trabajaba, callaba. Se empezaba a «charlar» sólo a la salida de la fábrica o de la oficina. La principal novedad del postfordismo consiste en haber puesto el lenguaje a trabajar. La comunicación social se ha convertido en la materia prima, el instrumento y, a menudo, el resultado final de la producción contemporánea. Ojo: al trabajador no se le exige un determinado número de frases estándar, sino una acción comunicativa informal, dúctil, capaz de enfrentarse a las más diferentes eventualidades. Lo que es movilizado no es la *parole*, sino la *langue*. La *facultad* misma del lenguaje, no una de sus aplicaciones específicas. Esta facultad, es decir, la potencia genérica de articular todo tipo de enunciados, adquiere un relieve orgánico precisamente en la charla mediática. De hecho, en ésta no cuenta tanto «lo que se dice» como el puro y simple «poder-decir». Los *media* presentan de forma concentrada esa acción comunicativa (no referencial, sino constructiva) que desempeña un papel de enorme importancia en todos los sectores de la producción social. En este sentido, cabría sostener que los *media* son el prototipo o el «laboratorio» de los procedimientos laborales postfordistas.

La concupiscencia de la vista

A propósito de la curiosidad, Heidegger cita a Agustín de Hipona. En las *Confesiones* (Libro X, cap. 35) el curioso es definido como aquel que se abandona a la *concupiscentia oculorum*, a la concupiscencia de la vista, ansioso por asistir a espectáculos insólitos e incluso horribles. «El placer persigue lo que es bello, gustoso, armonioso, suave, blando; la curiosidad quiere tener la experiencia incluso de sus contrarios [...] por

ansia de probar, de conocer. Y, a decir verdad, ¿qué placer podría sentirse ante la horrible visión de un cadáver despedazado? Sin embargo, si hay uno en alguna parte, todos acuden allí».

Tanto Agustín de Hipona como Heidegger consideran la curiosidad como una forma degradada y perversa de amor al saber. Una *pasión epistémica*, en definitiva. Es la parodia plebeya del *bíos theoretikós*, de la vida contemplativa consagrada al conocimiento puro. Tanto al curioso como al filósofo no les mueven intereses prácticos, ambos aspiran a un aprendizaje que constituye un fin en sí mismo, a una «visión» sin finalidades extrínsecas. De no ser porque, en la curiosidad, los sentidos usurpan las prerrogativas del pensamiento: son los ojos del cuerpo, no los metafóricos de la mente, los que observan, hurgan y valoran todos los fenómenos, sin que importe que sean superficiales o profundos, físicos o espirituales. La hipertrofia de la experiencia sensible implica que la ascética *theoría* se transforma en el «ansia de probar, de conocer» del *voyeur*.

También la curiosidad, como ya sucediera con la charla, es colocada por Heidegger en el ámbito del no trabajo. Aquélla se propaga cuando se interrumpe el proceso productivo. Justamente entonces el «ver», hasta ese momento dirigido al cumplimiento de una tarea particular, se torna inquieto, móvil, voluble. La «visión» ya no encuadra los entes en función del criterio de su eventual utilizabilidad, sino que, desprendida de toda tarea, busca una satisfacción sólo en sí misma. Escribe Heidegger: «La cura se sosiega en dos casos: o para recobrar fuerzas o porque la obra está terminada. Este sosiego no elimina la cura, sino que libra la visión rescatándola del mundo de las obras». El rescate del mundo de las obras hace que la «visión» se nutra de cualquier cosa, hecho, acontecimiento, reducidos no obstante a otros tantos *espectáculos*. El juicio de Heidegger es inapelable: en la curiosidad anida un radical extrañamiento; el curioso «sólo se interesa por el aspecto del mundo; de este modo pretende liberarse de sí mismo en tanto que ser-en-el-mundo». No resulta

difícil captar aquí un eco de las consideraciones de Pascal sobre el *divertissement*, sobre las artimañas para matar el tiempo. «Nunca buscamos las cosas, sino la búsqueda de las cosas»; «El único alivio de nuestras miserias es la diversión y, sin embargo, ésta es nuestra mayor miseria. De hecho, es sobre todo la diversión lo que nos impide pensar en nosotros mismos y nos lleva insensiblemente a la perdición. Sin ella estaríamos enfrascados en el aburrimiento y éste nos empujaría a buscar un medio más consistente para librarnos de él. Pero la diversión nos deleita y nos hace llegar a la muerte inadvertidamente.»[1]

Elogio de la distracción

Justamente aquí, cuando discutimos de la "concupiscencia de la vista", parece oportuno un cotejo aproximado entre la posición de Heidegger y la de Walter Benjamin. Una observación general: en las célebres páginas de *La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica*, Benjamin ha puesto a punto, obviamente con otra terminología, una peculiar diagnosis del «se», de los modos de ser típicos de la sociedad de masas, en definitiva, de la «vida inauténtica». Una observación específica: la «reproducibilidad técnica» del arte y de todo tipo de experiencia, realizada por los *mass media*, no es sino el instrumento más idóneo para satisfacer una universal y omnívora curiosidad. Dicho esto, vayamos al punto importante: Benjamin entiende como una promesa lo que Heidegger percibe como una amenaza; así, pues, elogia esa «ansia de conocer» el aspecto del mundo que el otro, por el contrario, denigra.

Tanto la curiosidad (en el análisis de Heidegger) como la reproducibilidad técnica (en el análisis de Benjamin) se esfuerzan por *abolir las distancias*, por

1. B. Pascal, *Pensées*, ed. Chevalier, n. 203 y 207.

situar toda cosa al alcance de la mano (o, para ser más precisos, de la vista). Heidegger: poseído por la curiosidad, «el ser-ahí busca lo que está lejos únicamente para acercárselo en sus detalles». Benjamin: «Volver las cosas espacial y humanamente más cercanas es para las masas actuales una exigencia vivísima, en la misma medida que la tendencia a la superación de la unicidad de cualquier dato mediante la recepción de su reproducción». Sin embargo, esta vocación de la proximidad asume un significado muy distinto o incluso opuesto en los dos autores.

Según Heidegger, a falta de una laboriosa «cura», el acercamiento de lo lejano y lo raro da como único resultado la ruinosa anulación de la perspectiva: la mirada ya no distingue entre «primer plano» y «fondo». Cuando todas las cosas convergen en una proximidad indiferenciada, se desvanece un centro estable desde el que observarlas. La curiosidad se parece a una alfombra voladora que, eludiendo la fuerza de la gravedad, merodea a baja altura sobre la muchedumbre variopinta de los fenómenos. Sin morada fija, está condenada a un nomadismo incesante. «Busca lo nuevo exclusivamente como trampolín de lanzamiento hacia otro nuevo», demostrando «una incapacidad típica de detenerse sobre lo que se presenta».

Por el contrario, Benjamin considera que el acercamiento del mundo, permitido por la reproducibilidad técnica, dilata y enriquece las capacidades perceptivas humanas. La visión errabunda no se limita a recibir pasivamente un espectáculo dado, sino que, decidiendo cada vez, desde el principio, qué merece pasar al primer plano y qué debe ser relegado al fondo, ejerce una función *crítica*. Los *media*, curiosidad elevada a la enésima potencia, adiestran los sentidos para *considerar lo conocido como si fuera desconocido*, esto es, para divisar «un margen de libertad enorme e imprevisto» incluso en los aspectos más trillados y repetitivos de la experiencia cotidiana. Pero, a la vez, adiestran los sentidos también para la tarea inversa: *considerar lo des-*

conocido como si fuera conocido, familiarizarse con lo inesperado y lo sorprendente, acostumbrarse a la falta de costumbres sólidas.

Para aprehender en la curiosidad mediática una forma paradójica de «vida contemplativa», es necesario dar un paso ulterior, indicando cuál es el estado de ánimo que caracteriza a una contemplación semejante. El curioso mira, aprende, experimenta todo, pero sin prestar atención. Está perennemente *distraído*. Tanto Heidegger como Benjamin se detienen, de nuevo de forma paralela y no obstante antitética, sobre el fenómeno de la distracción. Para Heidegger, la distracción, en tanto que correlato inevitable de la curiosidad inquieta, es la prueba evidente de un total desarraigo y de una total inautenticidad. Distraído es aquel que persigue posibilidades siempre distintas, pero equivalentes e intercambiables; aquel que está por doquier y en ninguna parte; aquel que no tiene nada de que ocuparse con recogida concentración. Por el contrario, Benjamin elogia con todas las letras la distracción, vislumbrando en ésta el modo más eficaz de recibir una experiencia artificial (en tanto que técnicamente reproducible). Escribe Benjamin: «A través de la distracción [...] se puede controlar al alcance de la mano hasta qué punto la percepción está en condiciones de cumplir nuevas tareas [...] El cine devalúa el valor cultual [es decir, el culto de la obra de arte considerada como algo único] no sólo induciendo al público a una actitud valorativa, sino también debido al hecho de que en el cine la actitud valorativa no implica atención. El público es un examinador, pero un examinador distraído».

Obviamente, la distracción es una molestia y un límite para el aprendizaje *intelectual*. El «trabajo del concepto» exige una esforzada atención, un alejamiento preventivo de todo aquello que puede distraer. Las cosas cambian radicalmente si lo que entra en liza es el aprendizaje *sensorial*: este último se ve incluso favorecido y potenciado por la distracción; reclama un cierto grado de dispersión y de inconstancia. La curiosidad mediática es aprendizaje sensorial de artificios técni-

camente reproducibles, percepción inmediata de productos intelectuales, visión corpórea de paradigmas científicos. Los sentidos (antes bien, la *concupiscentia oculorum*) se apropian de una realidad abstracta, esto es, de conceptos materializados en técnicas, *no* inclinándose con atención, *sino* haciendo alarde de la distracción. Se trata, sí, de una contemplación voraz, pero, por así decirlo, de una contemplación realizada siempre y únicamente con *el rabillo del ojo*.

3. *Ambivalencia del desencanto: oportunismo, cinismo y miedo.*

Una valoración de la situación emotiva de estos últimos años no es una peripecia literaria que se haga por distracción, ni una pausa de recreo entre investigaciones rigurosas. Muy al contrario, la propuesta pone la mira en cuestiones importantes y concretísimas: relaciones de producción y formas de vida, aquiescencia y conflicto. Es un «prólogo en la Tierra», sordo a cualquier susurro angélico, destinado más bien a rendir cuentas con el sentido común y con el ethos de la década recién terminada.

Al hablar de situación emotiva no hacemos referencia a un haz de propensiones psicológicas, sino a determinados modos de ser y de sentir tan penetrantes que resultan comunes a los más distintos contextos de experiencia: al tiempo de trabajo tanto como al de aprendizaje, a la introversión ociosa no menos que a los trasiegos de la esfera pública. Más que centrarnos en la ubicuidad de sus manifestaciones, lo que hace falta es captar la ambivalencia de estos modos de ser y de sentir, distinguiendo en ellos un «grado cero» o un núcleo neutro, del que pueda brotar tanto la resignación alegre, la abjuración inagotable y la integración social como instancias inéditas de transformación radical de lo existente. Pero antes de remontarnos a este núcleo esencial y ambivalente, conviene detenerse en las expresiones efectivas de la situación emotiva de los años que han seguido al colapso de los movimientos de masas. Expresiones bastante duras y desagradables, como es sabido.

Se trata de aferrar el campo de la coincidencia inmediata entre producción y ética, estructura y superestructura, revolución del proceso laboral y sentimientos,

tecnologías y tonalidades emotivas, desarrollo material y cultura. Si nos mantenemos más acá de esta mezcla tupida, renovaremos fatalmente la escisión metafísica entre «abajo» y «arriba», entre animal y racional, entre cuerpos y almas: y poco importa si, al hacerlo, se hace alarde de un pretendido materialismo histórico. Pero, sobre todo, si dejamos de registrar los puntos de identidad entre praxis laboral y estilos de vida, no comprenderemos nada de la renovada producción actual, y erraremos acerca de las formas culturales vigentes.

Es el mismo proceso productivo postfordista el que ostenta directamente, bajo el signo de un dominio intensificado, la conexión entre sus módulos operativos y los sentimientos de desencanto. El oportunismo, el miedo, el cinismo, que surgen de la proclama postmoderna sobre el fin de la historia, pasan a formar parte de la producción o bien combaten con la versatilidad y la flexibilidad de las tecnologías electrónicas.

Los sentimientos puestos a trabajar

¿Cuáles son los requisitos principales exigidos a los trabajadores dependientes hoy en día? Las comprobaciones empíricas coinciden en la respuesta: disposición a la movilidad, capacidad de mantenerse al paso de las reconversiones más bruscas, adaptabilidad desvinculada de cualquier interdependencia, ductilidad en el cambio de un conjunto de reglas a otro, predisposición a una interacción lingüística tan banalizada como omnilateral, un cierto control de los flujos de información, la costumbre de manejarse entre ilimitadas posibilidades alternativas.

Ahora bien, estos requisitos no son tanto fruto del disciplinamiento industrial, como el resultado de una socialización que tiene su baricentro fuera del trabajo, una socialización subrayada por la mutación repentina de usos y costumbres, por la recepción de los medios de comunicación, por la indescifrable *ars* combinatoria que en las metrópolis entrelaza secuelas de ocasiones fugaces. Se puede lanzar con sobriedad la hipótesis de que la «profesionalidad», de hecho exigida

y ofrecida, consiste a fin de cuentas en dotes adquiridas durante una prolongada permanencia en un estadio prelaboral o precario. El retraso del hecho de plegarse a un papel definido, que ha sido un rasgo típico de los movimientos juveniles de las últimas décadas, se convierte en la más destacada de las cualidades profesionales. A la espera de un trabajo, se desarrollan esos talentos genéricamente sociales y ese hábito de no adquirir hábitos duraderos, que harán más tarde las veces, una vez encontrado empleo, de auténticos «instrumentos de trabajo».

Hay aquí un doble pasaje. Por un lado, el proceso de socialización, es decir los intereses de la red de relaciones mediante la cual se adquiere experiencia del mundo y de sí, aparece como independiente de la producción directa, de los ritos de iniciación de la fábrica y la oficina. pero, por otro, la innovación continuada de la organización de trabajo subsume el conjunto de inclinaciones, actitudes, sentimientos, vicios y virtudes, madurados en la socialización extralaboral. La permanente mutabilidad de las formas de vida hace su entrada en las «obligaciones del trabajador». La adaptación al cambio ininterrumpido y sin telos, los reflejos probados por la cadena de conmociones perceptivas, un fuerte sentido de la contingencia y de la aleatoriedad, una mentalidad no determinista, el adiestramiento metropolitano para atravesar cuadrivios de diferentes oportunidades, todo esto se eleva al rango de autentica fuerza productiva.

La idea misma de «modernización», y el orden de oposiciones por el que ésta se rige, saltan en pedazos: los choques de lo nuevo contra la inmovilidad del ordenamiento precedente, la artificialidad contra la seminaturalidad, una diferenciación veloz contra una repetitividad consolidada, la temporalidad lineal e infinita contra el carácter cíclico de la experiencia. Este montón de imágenes, forjadas en el terreno de la primera revolución industrial, ha sido tenazmente aplicado, por inercia u ósmosis, a cada sucesiva *nouvelle vague* del desarrollo. Su inadecuación es total.

La innovación en acto, lejos de oponerse al estatismo de largo periodo de las sociedades tradicionales, interviene en un escenario social ya completamente modernizado, urbanizado, artificial. Hace falta preguntarse, hoy en día, cómo se combina la última irrupción de eventos imprevistos con una cierta costumbre de lo imprevisto y con una reactividad adquirida ante la transformación sin pausa. Cómo la desviación más reciente respecto de lo conocido se acumula e interfiere con una memoria colectiva e individual enteramente barrida por giros imprevistos. Si se quiere hablar todavía de desquiciamiento, se trataría de un desquiciamiento que aparece donde ya no hay fundamentos reales.

El punto crucial es que la agitación productiva actual se aprovecha, como si se tratara del recurso más precioso, de todo aquello que el esquema de la «modernización» incluye entre sus efectos: incertidumbre respecto de las expectativas, contingencia de las colocaciones, identidades frágiles, valores en permutación. No es que la reestructuración desgarre las tradiciones estables (ya no queda ni la huella de Filemón y Banci arrastrados por un Fausto emprendedor), sino que pone a trabajar los estados de ánimo y las predisposiciones generadas por la imposibilidad de cualquier auténtica tradición. Las tecnologías consideradas avanzadas no provocan un desplazamiento, capaz de disipar una «familiaridad» pasada, sino que reducen a perfil profesional la misma experiencia del desplazamiento más radical. Para decirlo con una jerga de moda: el nihilismo, en un primer momento a la sombra de la potencia técnico-productiva, se convierte más tarde en un ingrediente fundamental, en una cualidad muy bien valorada en el mercado de trabajo.

Las oficinas de la charla

El remolino del desarraigo ha sido diagnosticado y descrito de diferentes maneras por la gran filosofía de este siglo. Pero, en ella, los rasgos peculiares de una expe-

riencia empobrecida y privada ya de una estructura ósea sólida se manifiestan la mayoría de las veces en los márgenes de la praxis productiva, casi entonando un canto escéptico y corrosivo respecto a los procesos de racionalización.

Las tonalidades emotivas y las disposiciones éticas, que revelan la drástica falta de fundamento que aflige al actuar, asoman la cabeza después del horario de trabajo, después de fichar. Piénsese en el dandismo y en el *spleen* de Baudelaire; o en el «espectador distraído» de Benjamin, que afina, sí, la propia sensibilidad para con construcciones espacio-temporales del todo artificiales, pero, precisamente, en el cine [Benjamin 1936: 46]. Piénsese sobre todo en las dos famosas figuras de la «vida inauténtica» según Heidegger: la charla y la curiosidad. La primera es un discurso sin fundamento, incesantemente difuso y repetido, que no transmite ya ningún contenido real, sino que se impone como el verdadero acontecimiento digno de atención. La segunda es el impulso de lo nuevo en cuanto nuevo, es un «ver puro e inquieto», incapacidad de recogimiento, agitación sin fin y sin un fin. Bien, ambas figuras se afirman, de acuerdo con Heidegger, apenas se interrumpe el serio y grave «tomar cuidado» del instrumento y del objeto de trabajo, cuando desaparece la relación pragmática y operativa con el mundo circundante [Heidegger 1927: §§ 35-36].

Ahora bien, la conspicua novedad de estos años nuestros reside en el hecho de que los modos de la «vida inauténtica» y los estigmas de la «experiencia empobrecida» devienen modelos de producción positivos y autónomos, asentándose así en el corazón mismo de la racionalización. El discurso sin fundamento y el impulso de lo nuevo en cuanto tal alcanzan la posición relevante de criterios operativos. En lugar de realizarse después del horario de trabajo, la charla y la curiosidad se dotan de sus propias oficinas.

La subsunción en el proceso productivo del paisaje cultural y emotivo típico de un desarraigo sin remedio se revela de manera ejemplar en el oportunismo. Oportunista es aquél que afronta un flujo de

posibilidades intercambiables, manteniéndose disponible para el mayor número de ellas, plegándose a la más cercana y desviándose después de una a otra. Este estilo de comportamiento, que rubrica la dudosa moralidad de muchos intelectuales, tiene sin embargo también su importancia técnica.

Lo posible, algo con lo que se mide el oportunista, está como nunca desencarnado: asume, es cierto, esta o aquella apariencia particular, pero en su esencia es una pura abstracción de ocasiones. No la oportunidad de algo, sino la oportunidad sin contenido, semejante a la que se perfila ante quien juega a juegos de azar. Con una precisión decisiva: el enfrentamiento con una secuela ininterrumpida de posibilidades vacías no permanece confinado en un ámbito particular, no es un paréntesis que se pueda cerrar a placer para pasar a una actividad «seria», dotada de una rígida concatenación de medios y objetivos, de una sólida compenetración entre formas y contenidos. El oportunismo es sobre todo una partida sin pausas ni término.

Es precisamente la sensibilidad para las oportunidades abstractas lo que constituye una cualidad profesional en tales modelos de actividad post-taylorista, allí donde el proceso laboral no está regulado por un sólo objetivo particular, sino por una clase de posibilidades equivalentes, que hay que especificar en cada caso. La máquina informática, más que medio para un fin unívoco, es premisa para procesos sucesivos y «oportunistas». El oportunismo se hace valer como recurso indispensable cada vez que el proceso concreto de trabajo es invadido por un difuso «actuar comunicativo», sin identificarse ya, por tanto, con el mero «actuar instrumental» mudo. Mientras la «astucia» taciturna, con la que el instrumento mecánico se beneficia de la causalidad natural, requiere hombres de carácter lineal y sumiso a la necesidad, la «charla» informática necesita de un «hombre de ocasiones», proclive a todas las oportunidades.

La fantasmagoría de posibilidades abstractas, en la que actúa el oportunista, está coloreada por el miedo

y exuda cinismo. Infinitas son también las posibilidades negativas y perjudiciales, las «ocasiones» amenazantes. El miedo ante peligros determinados, aunque sólo sean virtuales, habita el tiempo de trabajo como una tonalidad ineliminable. Pero también éste, por otra parte, se transfigura en requisito operativo o virtud especial de trabajo. De hecho, la inseguridad respecto del propio puesto frente a innovaciones periódicas, el temor a perder prerrogativas recién conseguidas, el ansia de «mantenerse al día», todo esto se traduce en flexibilidad, ductilidad, disposición a la reconversión.

La amenaza surge de un contexto perfectamente conocido, nos roza, nos perdona la vida, golpea a cualquiera. Así, aunque sea a propósito de cuestiones concretas y delimitadas (situadas bastante más acá de las «cuestiones últimas»), el trabajo intelectual de masas experimenta a cada paso el sentimiento típico de la diezma, es decir, la euforia infame que nace de ser el noveno o el undécimo de la fila. A diferencia de lo que sucede en la parábola hegeliana sobre las relaciones entre amo y esclavo, el miedo no es ya aquello que empuja a la sumisión antes del trabajo, sino que es una componente activa de esa inestabilidad estable que distingue todas las articulaciones internas del proceso productivo.

Esta «inestabilidad estable» pone a la vista, tanto en el trabajo como en el tiempo libre, las reglas desnudas que estructuran artificialmente los ámbitos de acción (instituyendo grupos de oportunidades y secuencias de temores). Pues bien, precisamente en la exhibición descarada de las normas operativas se encuentra la raíz del cinismo contemporáneo. Cínicos son los hombres y mujeres que hacen experiencia de las reglas, antes que de «hechos» o acontecimientos concretos. Hacer experiencia directa de las reglas significa también reconocer su convencionalidad y falta de fundamento. Así, no se está ya inmerso en un «juego» predefinido, participando con verdadera adhesión, sino que se vislumbra en los juegos singulares, destituidos de toda obviedad y seriedad, sólo el lugar de la inmediata afirmación de sí. Afirmación de sí tanto

más arrogante, o a fin de cuentas cínica, cuanto más se sirve, sin ilusiones pero con perfecta adhesión momentánea, de las mismas reglas cuya convencionalidad y mutabilidad se percibe.

El cinismo manifiesta la ubicación de la praxis en el plano de los modelos operativos, más que bajo ellos. Pero esta ubicación no se parece nada a un dominio señorial de la propia condición. Al contrario, la intimidad con las reglas se vuelve una con la adaptación a un ambiente esencialmente abstracto. En los «a priori» y en los paradigmas que estructuran la acción, el cínico capta tan sólo la señalización mínima útil para orientar su lucha por la supervivencia. No es casualidad, por eso, que al cinismo más descarado lo acompañe habitualmente un sentimentalismo desenfrenado. Los contenidos vitales, excluidos por el barrido de una experiencia que es en primer lugar experiencia de formalismos y de abstracciones, regresan a hurtadillas, simplificados, no elaborados, tan prepotentes como pueriles. Nada hay más normal que el experto de comunicación de masas que, después de una jornada de duro trabajo, va al cine y llora.

Tiempo y oportunidades

La atención prestada aquí al ethos de estos años, a los estilos de vida y a los sentimientos predominantes, querría comenzar a dar cuenta de una socialización, y por lo tanto de una formación de subjetividades que se realiza en lo esencial fuera del trabajo. Sus modalidades e inflexiones son lo que realmente unifica, hoy en día, el conjunto irregular de los trabajadores dependientes. Se ha dicho que los «vicios» y «virtudes» desarrollados en esta socialización extralaboral son después puestos a trabajar, es decir, son subsumidos en el proceso productivo, reducidos a requisitos profesionales. Pero esto es válido, hace falta añadir ahora, sólo o principalmente en los puntos en los que la innovación está más avanzada. En otros lugares, tales «vicios» y «virtudes» per-

manecen en cambio como simples connotaciones de las formas de vida y de las relaciones sociales en general.

A diferencia del taylorismo y del fordismo, la actual reorganización productiva es de naturaleza selectiva, se despliega como las manchas del leopardo, se mantiene junto a módulos productivos tradicionales. El impacto tecnológico, en su ápice, no es universal: más que determinar un modo de producción unívoco que arrastra todo, éste mantiene a la vez a una miríada de modos de producción diferenciados, resucitando, es más, los ya superados y anacrónicos.

La paradoja reside precisamente aquí: una innovación particularmente impetuosa implica sin embargo tan sólo a algunos segmentos de la fuerza-trabajo social, constituyendo una especie de «paraguas», bajo el cual se replica todo el pasado de la historia del trabajo, desde islas de obreros-masa a enclaves de obreros profesionales, desde un hinchado trabajo autónomo descendiendo hasta formas reinstauradas de dominio personal. Los modos de producción que se han sucedido durante un largo periodo de tiempo se representan sincrónicamente, casi del mismo modo que en una Exposición Universal. Pero esto exactamente a causa de la innovación informático-telemática que, si en rigor implica sólo a una parte del trabajo vivo, representa sin embargo el telón de fondo y el presupuesto de tal sincronía entre distintos módulos laborales.

Entonces, ¿qué es lo que une al técnico de software con el obrero de la FIAT y al trabajador «sumergido»? Hace falta tener el coraje de responder: nada, en lo que se refiere a los modos y contenidos del proceso productivo. Pero también: todo, en lo que se refiere a los modos y contenidos de la socialización. Comunes son, por lo tanto, las tonalidades emotivas, las inclinaciones, las mentalidades, las expectativas. Sólo que este ethos homogéneo, mientras en los sectores avanzados está incluido en la producción y delinea perfiles profesionales, para aquellos que están destinados a sectores tradicionales, como también para los fronterizos que oscilan entre el trabajo y el no trabajo, atraviesa más

bien el «mundo de la vida». Para decirlo en pocas palabras: el punto de sutura hay que buscarlo entre el oportunismo en el trabajo y el oportunismo universalmente exigido por la experiencia metropolitana. Desde un ángulo visual parecido, subrayando que este es el rasgo unitario de la socialización desvinculada del proceso productivo, parece que despistamos a la teoría de «sociedad de los dos tercios» (dos tercios protegidos y garantizados, un tercio empobrecido y marginado). Si nos abandonamos a ella, el riesgo es el de limitarse a repetir con resentimiento: «no todo son rosas y flores». O bien a desarrollar análisis segmentados e incomunicados entre sí, reiterando así esa topología social de manchas de leopardo, que en cambio hace falta explicar.

Tanto la fragmentación aparentemente anacrónica de las actividades productivas, como la significativa consonancia de los estilos de vida, son expresión de la tendencia que ha caracterizado con fuerza las dos últimas décadas: la salida de la sociedad del trabajo. La reducción del trabajo exigido a una porción virtualmente irrelevante de una vida; la posibilidad de concebir la prestación asalariada como episodio de una biografía, en lugar de como cadena perpetua y fuente de identidad duradera: ésta es la gran transformación, de la que somos protagonistas tal vez inconscientes, testigos no siempre atentos.

La erogación directa de fatiga se ha convertido en un factor productivo marginal, un «residuo miserable». Adaptando las palabras del propio Marx —del Marx más extremo y atormentado— el trabajo «se sitúa ya al lado del proceso de producción, en lugar de ser el agente principal». La ciencia, la información, el saber en general, la cooperación social se presentan como «la gran viga maestra de la producción y la riqueza» [Marx 1939-1941: II, 400-3]. Éstos, y no el tiempo de trabajo. Sin embargo, este tiempo, mejor dicho su «hurto», continúa siendo un criterio eminente del desarrollo y de la riqueza social. La salida de la sociedad del trabajo constituye, por tanto, un proceso contradictorio, teatro de furiosas antinomias y de paradojas desconcertantes, trenzado nudoso de oportunidades y estrangulamientos.

El tiempo de trabajo es la unidad de medida vigente, pero ya no la verdadera. Los movimientos de los años setenta apuntaron su no-verdad, para sacudirse y derogar su vigencia. Dieron una señal, altamente conflictiva respecto de la tendencia objetiva: reivindicaron el derecho al no-trabajo, practicaron una migración colectiva del régimen de fábrica reconocieron el carácter parasitario de la actividad bajo el dominio de un patrón. En los años ochenta, la vigencia ha prevalecido sobre la no-verdad. Así es que, con una broma muy seria, se podría decir que la superación de la sociedad del trabajo sucede en las formas prescritas por el sistema social basado en el trabajo asalariado. El desempleo provocado por las inversiones (y no por su ausencia), la flexibilidad como regla despótica, las prejubilaciones, la gestión del crecimiento del tiempo libre como escasez de trabajo a tiempo completo, la reedición de ordenamientos productivos relativamente «primitivos» al lado de sectores novedosos y prósperos, la restauración de arcaísmos disciplinarios para controlar a individuos ya no sometidos a los preceptos del sistema de fábricas: todo esto es lo que aparece ante nuestros ojos.

Este proceso recuerda mucho a cuanto escribía Marx a propósito de las sociedades por acciones: en ellas encontramos la superación de la propiedad privada en el terreno mismo de la propiedad privada. También en nuestro caso la superación es real, pero no menos real es el terreno en el que se realiza. Pensar ambos a la vez, sin menospreciar el primero como mera virtualidad y sin reducir el segundo a corteza extrínseca, ésa es la dificultad imposible de evitar.

La cuestión en juego no es ya la contracción total del horario de trabajo, puesto que ésta es una tendencia ya desplegada, telón de fondo común tanto a las prácticas de dominio como a las instancias eventuales de transformación. Exceso de tiempo va a haber de cualquier manera: lo que está en juego es la forma que adoptará este exceso. La izquierda política, sin embargo, está muy mal preparada para participar en una carrera semejante: aquélla encontraba su razón de ser

en la permanencia de la sociedad del trabajo, en los conflictos internos a esa articulación de la temporalidad. La desaparición de la sociedad del trabajo y la consiguiente posibilidad de una contienda sobre el tiempo ratifican el fin de la izquierda. Hace falta levantar acta, sin complacencias, pero también sin nostalgia.

El efectivo agotamiento del «laborismo» filtra los modos de sentir y actuar dominantes hoy en día: sentido de pertenencia a un espacio-tiempo privado de direcciones definidas, distancia respecto de toda concepción progresista del acontecer histórico (es decir, de ese nexo causal entre pasado, presente y futuro que tiene como modelo precisamente el proceso laboral), familiaridad con estados de cosas que en lo esencial consisten en sistemas de ocasiones. Como ya se ha dicho, respecto de estos modos de sentir y actuar se puede reconocer una homogeneidad sustancial entre los llamados «garantizados» y los nuevos marginados, entre el técnico informático y el más precario de los precarios, entre quien está dentro de los «dos tercios» y quien se queda fuera.

Sin embargo, en la medida en que queda lugar para la obediencia a las reglas del trabajo asalariado, el ocaso de la sociedad del trabajo se manifiesta sobre todo en la tonalidad emotiva del miedo y en la actitud del oportunismo. El sentido de pertenencia a contextos inestables aflora tan sólo como percepción de la propia vulnerabilidad frente a la mutación, como inseguridad ilimitada. En la opacidad de las relaciones sociales y en la incertidumbre de los roles, que han seguido a la perdida de centralidad del trabajo, se encuentra el miedo a echar raíces. La ausencia de un auténtico telos histórico, capaz de orientar unívocamente la praxis, se hace visible de forma paródica en el febril espíritu de adaptación del oportunista, que otorga dignidad de telos salvífico a cualquier ocasión fugaz. El oportunismo que hemos conocido en los últimos años consiste en la aplicación de la lógica del trabajo abstracto a las «ocasiones». La oportunidad se convierte en un objetivo ineludible, al que hay que someterse sin resistencia. El cri-

terio de la máxima productividad se extiende a aquello que se destaca específicamente en la experiencia dominante del no-trabajo. El exceso de tiempo toma la forma de la urgencia, de la tempestividad, de la pérdida: urgencia de nada, tempestividad del ser tempestivo, pérdida de sí. La rápida aceptación del oportunista invierte la contienda virtual sobre el tiempo en su exhibición de un oportunismo universal.

General intellect

Los sentimientos del desencanto y, entre éstos, de modo muy especial el cinismo, se afirman sobre el escenario de una relación distinta entre saber y «vida». La escisión entre mano y mente y, por lo tanto, la *autonomía* del intelecto abstracto, se ha tornado en algo irreversible. El crecimiento autopropulsado del saber separado del trabajo hace que toda experiencia inmediata esté *precedida* de innumerables abstracciones conceptuales, encarnadas en técnicas, artificios, procedimientos y reglas. Se invierten el *antes* y el *después*: el saber abstracto, a cuya constructividad infundada poco importan los hallazgos de la experiencia directa, antecede a toda percepción y a cualquier operar, crece más acá de estos, como un antecedente respecto a la conclusión.

Esta inversión de posiciones entre conceptos y sentidos, entre saber y «vida», justamente, es una cuestión decisiva, para cuya delimitación es oportuno un rápido *détour*. Como de costumbre: para llegar a ser concisos, es preciso hacer una digresión. La digresión concierne a un texto de Marx, famoso y controvertido, el llamado «Fragmento sobre las máquinas» (se trata de una parte de los *Grundrisse der Kritk der politischen Ökonomie*, escritos en 1857 e inéditos hasta 1939). ¿Qué sostiene Marx en estas páginas? Una tesis muy poco «marxista»: el saber abstracto —el científico en primer lugar, pero no sólo éste— se dispone a convertirse, precisamente en virtud de su autonomía con respecto a la

producción, nada menos que en la principal fuerza productiva, relegando al trabajo parcelizado y repetitivo a una posición periférica y residual. Se trata del saber objetivado en el capital fijo, transfundido en el sistema automático de máquinas, dotado de una realidad espacio-temporal objetiva. Marx recurre a una imagen bastante sugerente para indicar el conjunto de esquemas cognoscitivos abstractos que constituyen el epicentro de la producción social y, *al mismo tiempo*, hacen las veces de principios ordenadores de todos los ámbitos vitales: habla de un *general intellect*, de un «intelecto general». «El desarrollo del capital fijo revela hasta qué punto el conocimiento o *knowledge* social general se ha convertido en *fuerza productiva inmediata*, y, por lo tanto, hasta qué punto las condiciones del proceso de la vida social misma han entrado bajo los controles del *general intellect*, para ser remodeladas conforme al mismo» [Marx, 1939-1941: 230/594].

No es difícil ampliar hoy la noción de *general intellect* mucho más allá del círculo del *knowledge* que se materializa en el capital fijo. El «intelecto general» incluye también los modelos epistémicos que estructuran la comunicación social e inervan la actividad del trabajo intelectual de masas, que ya no puede reducirse a «trabajo simple», es decir, a un puro dispendio de tiempo y energía. Así, pues, en la potencia productiva del *general intellect* convergen lenguajes artificiales, teoremas de la lógica formal, teorías de la información y de los sistemas, paradigmas epistemológicos, algún segmento de la tradición metafísica, «juegos lingüísticos» e imágenes del mundo. En los procesos de trabajo contemporáneos encontramos constelaciones conceptuales enteras que funcionan de por sí como «máquinas» productivas, sin tener que adoptar un cuerpo mecánico, ni tampoco unas entrañas electrónicas.

Marx conectó a la preeminencia tendencial del *general intellect* una hipótesis emancipatoria, por otra parte muy distinta de aquellas, más conocidas, que desarrolla en otro lugar. En el «Fragmento», la incidencia de la crisis ya no se imputa a las desproporciones ínsi-

tas en un modo de producción basado *realmente* en el tiempo de trabajo suministrado por los individuos. Se reconoce, por el contrario, la existencia de una contradicción lacerante entre un proceso productivo que en lo sucesivo se apoya directa y exclusivamente en la ciencia, y una unidad de medida de la riqueza que todavía coincide con la cantidad de trabajo incorporada en los productos. La progresiva ampliación de esta bifurcación conduce, según Marx, al «hundimiento de la producción basada en el valor de cambio» y, por lo tanto, al comunismo.

No fue así. Lo que hoy salta a la vista es la plena realización en los hechos de la tendencia descrita por el «Fragmento», no obstante sin ningún reverso emancipatorio o aunque sólo fuera conflictivo. La específica contradicción *in progress*, a la que Marx ligaba la actualidad del comunismo, se ha tornado en una componente estable, por no decir incluso *estabilizante*, del modo de producción vigente. En vez de provocar la crisis, la «desproporción cualitativa entre el trabajo [...] y la potencia del proceso productivo que éste se limita a vigilar» [*ibid.*, 228/592] constituye el sólido presupuesto a partir del cual se articula el dominio. Escindido de una instancia de transformación radical, el «Fragmento» representa tan sólo el último capítulo de la *historia natural* de la sociedad: realidad empírica, pretérito perfecto, algo que ya ha sido. A pesar de esto, o precisamente por esto, nos permite arrojar luz sobre algunos aspectos del *ethos* que distingue a nuestro presente.

En la medida en que organiza efectivamente la producción y los «mundos vitales», el *general intellect* es, qué duda cabe, una abstracción, pero una *abstracción real*, dotada de una operatividad material. Además, toda vez que consta de paradigmas, códigos, procedimientos y axiomas —en definitiva, de concreciones objetivas del saber— el *general intellect* se distingue de la forma más perentoria de las «abstracciones reales» típicas de la modernidad, a saber: de aquellas que dan cuerpo al *principio de equivalencia*. Mientras que el dinero, el «equivalente universal» por antonomasia,

encarna en su existencia independiente la conmensurabilidad de los productos, de los trabajos y de los sujetos, el *general intellect* establece, por el contrario, las *premisas analíticas* de todo tipo de praxis. Los modelos del saber social no equiparan las distintas actividades laborales, sino que se presentan a su vez como «fuerza productiva inmediata». No son unidad de medida, sino que constituyen el presupuesto desmesurado de posibilidades operativas heterogéneas. No son un «género» que existe fuera de los «individuos» que a él pertenecen, sino que son reglas axiomáticas, cuya validez no depende en absoluto de lo que reflejan. Al no medir ni representar nada, los códigos y los paradigmas técnico-científicos se manifiestan como *principios constructivos*.

Este cambio de la naturaleza de las «abstracciones reales» —es decir, el hecho de que el saber abstracto se ocupe de introducir orden en las relaciones sociales, en vez del intercambio de equivalentes— repercute en la figura contemporánea del *cínico*. El principio de equivalencia, que así y todo continúa siendo el fundamento de las jerarquías más férreas y de las desigualdades más feroces, garantizaba sin embargo una cierta visibilidad de los nexos sociales, una conmensurabilidad, justamente, un sistema de convertibilidades proporcionadas. Tanto es así que se ha adjudicado a este mismo principio, de un modo empalagosamente ideológico y contradictorio, la perspectiva de un reconocimiento recíproco sin constricciones, el ideal de una comunicación lingüística universal y transparente. En cambio, el *general intellect*, destruyendo conmensurabilidades y proporciones, parece hacer *intransitivos* los «mundos vitales» y las formas de comunicación. Aunque determina, con potencia apodíctica, sus condiciones y premisas, obstruye sin embargo la posibilidad de una síntesis, no proporciona la unidad de medida para una equiparación, frustra toda representación unitaria, desordena las bases mismas de la *representación política*. El cinismo actual refleja pasivamente esta situación, haciendo de la necesidad virtud.

El cínico reconoce, en el contexto particular en el que actúa, el papel preeminente que desempeñan ciertas *premisas epistémicas* y la ausencia simultánea de verdaderas *equivalencias*. Comprime preventivamente la aspiración a una comunicación dialógica transparente. Renuncia desde el principio a la búsqueda de un fundamento intersubjetivo de su praxis, así como a la reivindicación de un criterio compartido de evaluación moral. Se despide de toda ilusión acerca de la posibilidad de un «reconocimiento recíproco» paritario. La caída del principio de *equivalencia*, tan íntimamente ligado al intercambio y la mercancía, se pone de manifiesto, en el comportamiento del cínico, como impaciente abandono de la instancia de la *igualdad*. Hasta tal punto que llega a encomendar la afirmación de sí mismo precisamente a la multiplicación y la fluidificación de jerarquías y desigualdades que parece acarrear la repentina centralidad del saber en la producción.

El cinismo de estos años se adapta a la inversión entre saber y «vida», conduciéndola a un fin que no promete redención. Confianza inmediata con éste o aquél conjunto de reglas convencionales, reducción al mínimo de la elaboración de contenidos vitales: ésta es la forma que cobra la adaptación reactiva al *general intellect*. Por otra parte, no obstante con el máximo de negatividad, el cinismo da fe del carácter ilusorio de una «ética de la comunicación», que apuntara a fundamentar rectamente la socialidad de la ciencia a partir de una dialogicidad transparente. A la luz lívida del cinismo, comprobamos hasta qué punto resulta inapropiado este *librecambismo lingüístico*. La ciencia es *social* porque predetermina la cooperación laboral, no porque presuponga un diálogo paritario; porque es la forma en la que se inscribe la actividad de todos, no porque postule la exigencia de acoger y armonizar racionalmente las pretensiones argumentativas de cada cual.

En la figura del cínico, como, por otra parte, en la del oportunista, asistimos a una atrofia de los rasgos

característicos con los que la tradición metafísica reinstaurara la dignidad del sujeto: autonomía, capacidad de transcender la particularidad de los contextos particulares de la experiencia, plenitud de la autorreflexión, «proyecto». Esta atrofia se consuma cuando esos rasgos, precisamente, han encontrado pleno cumplimiento en la potencia efectiva del saber abstracto y de su aparato técnico. Autónomo, separado, «impasible», autorreferencial, sobrepasando siempre los ámbitos determinados, capaz de todo desprendimiento del viscoso «mundo de la vida»: así es el *general intellect*. Éste realiza en los hechos la trama compuesta de la que consta la subjetividad metafísica: ante todo la autotranscendencia, de la que se desprende la tensión ética y política hacia lo «totalmente otro». Sin embargo, una realización técnica de este tipo es además una liberación y una *absolución*: el *ethos* del presente, en sus figuras más lamentables y acomodaticias, así como en las posibles instancias de cambio radical, está consignado *de todas formas* al «más acá».

En el grado cero

Llegados a este punto, es preciso preguntarse: ¿hay algo, en la constelación sentimental del presente, que emita signos de rechazo y de conflicto? En definitiva, ¿hay algo *bueno* en el oportunismo y en el cinismo? Por supuesto que no —no debe persistir ningún equívoco al respecto. Sin embargo, estas figuras enojosas y a veces horribles ofrecen un testimonio indirecto sobre la *situación emotiva* fundamental de la que derivan, pero de la que no constituyen la única declinación posible. Como hemos dicho al principio, es necesario remontarse a los modos de ser y de sentir que subyacen al oportunismo y al cinismo como un *núcleo neutro*, sujeto a expresiones completamente distintas.

Para que no subsistan equívocos, arrebatando cualquier pretexto a los malentendidos maliciosos, es

mejor aclarar detenidamente qué se entiende por «núcleo neutro» (o por «grado cero») de un comportamiento ético negativo. No estamos ante una astuta transvaloración del estilo: lo que parece mal a la mayoría es el verdadero bien. Tampoco ante un guiño cómplice al «curso del mundo». La apuesta teórica consiste, por el contrario, en identificar una *modalidad de experiencia* nueva e importante, aprehendiéndola en las formas en las que se manifiesta por el momento, pero sin reducirla a éstas últimas.

Un ejemplo. La «verdad» del oportunismo, lo que se ha llamado su núcleo neutro, reside en el hecho de que nuestra relación con el mundo tiende a articularse preponderantemente a través de posibilidades, ocasiones y *chances*, y no con arreglo a direcciones lineales y unívocas. Por más que lo alimente, esta *modalidad de experiencia*, no se resuelve en el oportunismo: constituye más bien la ineludible condición de fondo de las acciones y de las conductas en general. Eventuales comportamientos que fueran diametralmente opuestos al oportunismo, se inscribirían a su vez en el interior de una experiencia ritmada sobre todo por posibilidades y por *chances* cambiantes. Por otra parte, sólo nos llegan rumores de estos comportamientos radicales y transformadores porque entre tanto podemos encontrar, en el oportunismo a cuya proliferación asistimos, la *modalidad de experiencia* específica a la que, así y todo, aquellos habrían de corresponder, ofreciendo sin embargo una versión completamente diferente de los mismos.

En resumen. En los sentimientos del desencanto y en los comportamientos de adaptación del presente hay que identificar la situación emotiva, o modalidad de experiencia, que representa su grado cero —es lo que hemos intentado hacer, caso por caso, en las páginas precedentes. A continuación, es preciso subrayar tanto la *irreversibilidad* como la *ambivalencia* de esta situación emotiva. La irreversibilidad: no nos las vemos con una condición pasajera, con una simple coyuntura social o espiritual, respecto a la cual pueda invocarse el restablecimiento de un contexto anterior y

distinto. Habida cuenta de que no se trata de un largo y plomizo paréntesis, sino un cambio profundo del *ethos*, de la cultura y de los modos de producción, está fuera de lugar que nos preguntemos «a qué altura de la noche estamos», como si esperáramos una mañana: toda luz útil está ya en la presunta noche, no hay más que acostumbrar los ojos. La ambivalencia: la modalidad de experiencia que se da a pensar no forma una unidad con sus manifestaciones actuales, sino que está abierta a desarrollos duramente conflictivos. Irreversibilidad y ambivalencia, *al mismo tiempo*. Todo lo contrario de lo que sucede en la discusión teórica corriente, donde aquél que critica lo existente considera que tiene que exorcizar esta irreversibilidad, mientras que aquél que la reconoce se apresura a eliminar todo rastro de ambivalencia.

Así, pues, ¿cuáles son los modos de ser y de sentir que caracterizan la situación emotiva común *tanto* a aquél que se adapta *como* a aquél que dice «no»? En primer lugar, como es obvio, los modos de ser y de sentir inherentes a la salida de la sociedad del trabajo.

Recordemos brevemente temas ya examinados en detalle, prestando ahora, no obstante, una atención exclusiva a lo que se ha tornado preeminente: el *grado cero* de los fenómenos y su connatural *ambivalencia*. Cuando ya no es el epicentro real de las relaciones sociales, el trabajo no ofrece ninguna orientación duradera, deja de canalizar los comportamientos y las expectativas. No excava un lecho ni extiende una red de protección capaz de limar u ocultar el carácter infundado y contingente de toda acción. Dicho de otra manera: a diferencia del pasado reciente, el trabajo ya no actúa como potente sucedáneo de un tejido ético objetivo, no hace las veces de las formas tradicionales de eticidad, vaciadas y disueltas desde hace tiempo. Los procesos de formación y de socialización de los individuos se despliegan fuera del ciclo productivo, en contacto directo con la extrema labilidad de cualquier orden, como adiestramiento en el manejo con las posibilidades más distintas, como la costumbre de no tener costumbres, como reactividad al cambio continuo y sin *telos*.

En tales actitudes e inclinaciones cabe reconocer el *grado cero* de los sentimientos ligados a la salida de la sociedad del trabajo. Sin embargo, como hemos visto, esta «salida» se devana, con todo, bajo la égida y conforme a las reglas del trabajo asalariado y, por lo tanto, sobre un fondo de relaciones específicas de dominio. Sucede así que la producción de mercancías subsume y valoriza la misma situación emotiva típica del no trabajo. Los caracteres principales de la socialización extralaboral —un marcado sentido de la contingencia, familiaridad con el desarraigo, relación inmediata con la urdimbre de lo posible— se ven transfigurados en requisitos profesionales, en una «caja de herramientas». No sólo el trabajo no hace ya de sucedáneo de la eticidad, sino que engloba en la actualidad todo lo procedente de la disolución de todo *ethos* sustancial, se aprovecha explícitamente de la pérdida de familiaridad con contextos particulares o modos de operar particulares. En la organización del trabajo contemporáneo entra en producción incluso la crisis irreversible de la «ética del trabajo». Devuelto a la lógica del trabajo abstracto, invadido por el tiempo homogéneo e infinito de la mercancía, el sentimiento radical de la contingencia se manifiesta como *oportunismo* y sentido de la oportunidad.

Sin embargo —y esto es lo único que importa—, la situación emotiva ínsita en la salida de la sociedad del trabajo puede recibir una inflexión muy distinta. Que quede claro: la ambivalencia sobre la que aquí discurrimos no admite que se la investigue exhaustivamente por su lado «virtuoso». Si lo intentáramos, subestimaríamos su carácter *práctico*. No se trata tan sólo de un aferramiento intelectual distinto, que revela a sí mismo lo que ya es, sino de nuevos fenómenos, de distintas formas de vida, de otros procesos materiales y culturales. Lo que podemos hacer es afinar un léxico conceptual de mallas bastante amplias, circunscribir una ausencia, dar nombre a una *chance*, indicar el «lugar» de algo que puede llegar. Ni que decir tiene que, tratándose de deletrear un léxico intelectual, se

acepta el inconveniente de una cierta rarefacción del discurso, de un grado de abstracción más elevado.

En lugar de ser una mera determinación negativa, el creciente no trabajo está abarrotado de manifiestos y ostensivos criterios operativos, de *otras* formas de praxis, virtualmente contrapuestas a aquellas encabezadas por la mercancía. Es una franja de costa, revelada en su variedad y riqueza por la retirada del mar: es un plano, una convexidad. Es, sobre todo, el lugar en el que puede asentarse una *actividad* que elida y suplante al trabajo asalariado. Esta *actividad*, que dista mucho de reconstituir una relación artesana entre una finalidad concreta y los medios adecuados para realizarla, da sin embargo una forma acabada y, por lo tanto, un *límite* al número indefinido de las posibilidades con las que debe medirse cada vez.

¿Cómo caracterizar desde más cerca la antinomia entre *actividad* y *trabajo*, inscrita en los modos de ser y de sentir del presente? Mientras que el trabajo asalariado entiende lo posible como una lluvia de átomos, infinita e indiferente, carente de todo *clinamen*, la actividad a la que aquí aludimos lo configura siempre y únicamente como un *mundo posible*. Un «mundo» es un sistema de correlaciones, del que no puede ser extrapolado ningún elemento individual sin que pierda su propio significado; es una unidad saturada y completa, a la que no parece tener que añadirse o sustraer nada; es un todo *limitado*, preliminar e indispensable para la representación de cualesquiera de sus partes. Un «mundo posible» es la correlación preventiva, la unidad saturada, el todo limitado que la *actividad* instituye cada vez en una trama de posibilidad.

De este modo, hacemos entrar en resonancia el eco de la concepción de Leibniz, conforme a la cual una posibilidad elemental es comprensible sólo si se introduce en un «mundo posible» completo en sí mismo. A continuación, parece provechoso aplicar a la noción leibniziana de «mundo posible» la oposición delineada por Heidegger entre «mundo» y «simple presencia». El «mundo», como ámbito vital de pertenencia, es fre-

cuentado y recorrido antes incluso de que tenga lugar cualquier objetivación cognoscitiva. «Simples presencias» son, por el contrario, los entes o hechos en tanto que puestos «ante» el sujeto de la representación. Sobre esta base se precisa mejor la diferencia entre *trabajo* y *actividad* en lo que respecta a su relación con oportunidades, ocasiones y *chances* (una relación, claro está, decisiva para ambos).

El trabajo abstracto dispone la cadena de los posibles como una serie infinita de *simples-presencias-eventuales*, todas equivalentes e intercambiables. En cambio, la actividad hace de lo posible un «mundo» acabado y finito. Sustrae al flujo ilimitado de *chances* elementales, escrutando en su lugar cada una de éstas a partir de una totalidad de conexiones, de un contexto. Esta totalidad de conexiones es configurada por la actividad misma: no le viene asignada de antemano (a modo de una finalidad externa). Además, una totalidad de conexiones tal es, a su vez, sólo posible. Un «mundo posible», determinado por el no trabajo en cuanto *actividad*, no es algo que eventualmente pueda resolverse en una realidad de hecho. Aun en el caso de que innumerables *chances* particulares se hubieran transformado en «hechos consumados», su conexión, esto es, el «mundo» al que son inherentes, no perdería en absoluto la prerrogativa de ser *tan sólo posible*. Los mismos hechos quedan comprendidos como radicales contingencias, aprehendidos sólo bajo el perfil de su labilidad, entendidos a partir de las alternativas que todavía albergan. Ni limbo, ni latencia, el «mundo posible» no está al acecho en la sombra, aspirando a una «realización»: por el contrario, se trata de una configuración efectiva de la experiencia, cuya realidad consiste, sin embargo, en mantener siempre expuesto a plena vista, como «la letra escarlata», el signo de la propia virtualidad y de la propia contingencia.

Éxodo

Formulemos de nuevo la pregunta: ¿cuáles son los modos de ser y de sentir que caracterizan la situación emotiva común *tanto* a aquél que se inclina reverentemente *como* a aquél que alimenta propósitos de revuelta? Una respuesta adicional es: los modos de ser y de sentir coextensivos al papel preeminente que desempeña el saber abstracto, el *general intellect*, respecto a todos los ámbitos vitales y a cualquier tipo de obrar. Reconociendo a la vez en éstos, además de una modalidad de experiencia característica, también su ambivalencia.

Se han dicho muchas cosas acerca de la condición de fondo de la que el cinismo contemporáneo constituye una modulación específica. Recordemos: familiaridad inmediata con reglas, convenciones y procedimientos; adaptación a un entorno esencialmente abstracto; el saber como principal fuerza productiva; crisis del principio de equivalencia y deterioro del ideal igualitario al que está estrechamente unido. Ahora bien, para determinar con radicalidad la situación emotiva congénita a esta condición de fondo, puede recurrirse a una modesta parábola, atribuyendo valor ejemplar a la experiencia, en sí misma banal o marginal, de la que da fe.

Un hombre se encuentra en la orilla del mar, sin hacer nada. Oye el ruido de las olas, fragoroso y continuo, pero, después de un cierto tiempo, ya no lo *escucha*. Nuestro hombre percibe, pero sin darse cuenta. La percepción del movimiento uniforme de las olas ya no va unido a la percepción *de sí mismo* en tanto que sujeto percipiente; no coincide en absoluto con lo que en la jerga filosófica se llama *apercepción*, esto es, con la consciencia de estar percibiendo. Sobre la orilla grisácea por el batir de las olas, el hombre absorto forma una unidad con el ambiente circundante, relacionado con éste por mil hilos sutiles y tenaces: sin embargo, este asentamiento no pasa por el filtro de un sujeto autorreflexivo. Al contrario, la integración con el con-

texto aumenta conforme el «yo» se olvida de sí mismo. Una experiencia tal no encaja, sin embargo, con lo que ha sido el pundonor de buena parte de la filosofía moderna, a saber: con la tesis que dice que la percepción es inseparable de la *apercepción*, que el verdadero saber es sólo el *saber que se sabe*, que la referencia a algo se basa en una autorreferencia. La experiencia del hombre en la playa sugiere, por el contrario, que pertenecemos al mundo de una manera material y sensible, bastante más preliminar e ineludible de lo que rezuma de aquello que sabemos que sabemos.

La discrepancia entre percepción y apercepción es el rasgo distintitivo de una situación, la nuestra, en la que «las condiciones del proceso vital mismo han pasado bajo el control del *general intellect*, siendo remodeladas conforme a éste». En efecto, la sobreabundancia de minúsculas percepciones se torna sistemática en los ámbitos de acción *artificiales*. En un lugar de trabajo dominado por las tecnologías informáticas, se reciben mil señales sin que éstas sean advertidas distintamente. De manera completamente análoga, la recepción de los *media* no acarrea un recogimiento, sino una dispersión: nos vemos abarrotados de impresiones e imágenes que no remiten a un «yo». La excedencia de percepciones inconscientes es, además, el signo característico de todo *desarraigo* sufrido. Cuando somos exiliados o emigrados, nuestro sentido de la identidad es sometido a una dura prueba, precisamente porque crece desmesuradamente el flujo de percepciones que no se sedimentan en una autoconciencia. La sobreabundancia perceptiva constituye, por lo demás, el modo efectivo de ocupar un lugar en un medio ambiente desconocido. Sin embargo, el desarraigo ya no evoca hoy, en primer lugar, el exilio o la emigración: constituye, por el contrario, una condición ordinaria, que todos experimentamos a causa de la continua mutación de los modos de producción, de las técnicas de comunicación y de los estilos de vida. Así, pues, pone en primerísimo plano ese «oír sin escuchar» que para el hombre en la orilla del mar era un fenómeno

marginal. La experiencia más inmediata se articula, ahora, a través de esta desproporción. Sin embargo, ¿cómo pensarla?

A lo largo de la parábola que va de Descartes a Hegel, sólo Leibniz valoriza una experiencia basada en aquello que cae fuera de la autorreflexión subjetiva. «Hay mil indicios que llevan a concluir que hay en nosotros en todo momento una infinidad de percepciones, no obstante sin apercepción y sin reflexión». Para Leibniz, son las «pequeñas percepciones», es decir, el lado opaco del espíritu, las que conectan a cada individuo a toda la vida del universo [Leibniz 1765: 49-50]. Sin embargo, se trata de una excepción. Según el modelo de subjetividad que ha preponderado en la modernidad, la percepción *arraiga* en un ámbito específico, mientras que la simultánea e inevitable conciencia de estar percibiendo (la apercepción, justamente) es una fuente de *transcendencia*, de apertura a lo universal. En efecto, percibiéndome percibiendo, en cierto sentido me veo *desde fuera*, supero el contexto particular en el que merodeo y, tal vez, el mismo estar-en-contextos.

Este modelo dominante da cuenta de un nexo empírico que de ordinario no se advierte adecuadamente: tener *raíces* particulares y definidas —en un lugar, en una tradición, en una posición laboral, en un partido político— no sólo no constituye un obstáculo para el *acto de transcendencia*, sino que, por el contrario, es el requisito óptimo para lanzar una mirada distante, «desde el exterior», sobre la propia condición finita. Examinemos mejor esta inopinada complicidad. Un acicate fundamental de toda suerte de *acto de transcendencia* es la plenitud del momento autorreferencial, el carácter a un mismo tiempo basilar y determinante atribuido al saber*se* mientras se siente. Ahora bien, una plenitud tal parece conseguida cuando la relación con el propio contexto es tan específica, estable y monótona que puede ser devuelta *siempre y por entero* a la autorreflexión, resuelta en una identidad duradera. El arraigo, esto es, una forma de pertenencia unívoca a un ámbito particular,

constituye el trasfondo concreto de la armónica unidad de percepción y apercepción. Sin embargo, esta unidad, confiriendo dignidad especial a la autorreflexión, es a su vez la fuente del acto de transcendencia, de la mirada «desde fuera», tanto de la ascesis reaccionaria como del optimismo progresista.

El *desarraigo* sin fin, determinado por la alterabilidad de contextos por regla general caracterizados por convenciones, artificios y abstracciones, invierte este esquema, lo somete a una inexorable crítica práctica. Las concreciones del saber social, que se han tornado en un medio ambiente inmediato y sin embargo cambiante, superan siempre la consciencia de cada individuo. Éste *oye* mucho más de lo que *escucha*, percibe mucho más de lo que se apercibe. Habida cuenta de que ahora la autoconciencia siempre está en defecto con respecto a la trama de las «pequeñas percepciones», ésta encuentra en las últimas su propio *límite*: no puede «mirar desde fuera» lo que siempre le excede. Cuando me percibo percibiendo, aprehendo sólo una pequeña parte y tal vez ni siquiera la más importante, de «mí mismo percibiendo». La movilidad, la atenuación de las recursividades naturales o tradicionales, los *chocs* producidos por continuas innovaciones: a todo esto nos adaptamos, hoy, a través de las *pequeñas percepciones*. La conciencia de sí mismo siempre queda comprendida y limitada dentro del horizonte delineado por esta excedencia perceptiva, gracias a la cual nos colocamos en un medio ambiente que nunca es verdaderamente «nuestro».

La irremediable falta de raíces pone en su justo lugar y circunscribe del modo más severo el papel de la autorreferencia subjetiva. Curiosamente, cuanto más abstractos son los ámbitos en los que se actúa, en la misma medida aumenta la importancia de un asentamiento material-sensitivo en éstos. Contrayendo la apercepción con respecto a la percepción, el desarraigo sistemático, fomentado por la potencia del *general intellect*, excluye el acceso a esa «tierra de nadie» desde la que podríamos lanzar la mirada *del*

director, distante y omnicomprensiva, sobre la propia condición finita. Es decir, excluye el impulso hacia el acto de transcendencia que, por el contrario, como hemos visto, forma un par con las identidades unívocas y las sólidas raíces.

Los modos de ser y de sentir del presente consisten en el *abandono sin reservas a la propia finitud*. El desarraigo (tanto más intenso e ininterrumpido conforme, en lo sucesivo, van faltando auténticas «raíces») restituye plenamente el tenor de nuestra contingencia y precariedad. La «formalización del mundo» provoca una percepción no demediada de la caducidad. Adviértase, sin embargo que el *abandono* no tiene nada que ver con una lúcida *representación* de la finitud, con un tomar nota o un «mirar las cosas de frente». En efecto, la mirada consciente, que quiere enfocar el límite, presupone con todo un margen de posible exterioridad con respecto a la situación en la que uno está clavado. Ese ojo sublima o descuenta la caducidad, busca todavía su superación.

La evocación existencialista o, por regla general, «laica» del destino mortal, se sitúa en las antípodas de nuestro sentir corriente, ya que oscurece, en efecto, un intento extremo de transcendencia. De la representación de la mortalidad se extrae el impulso para proyectar una «vida auténtica». La consideración consciente de la propia provisionalidad *produce* «decisiones», identidades definitivas, opciones de fondo. La muerte, por así decirlo, *entra a trabajar*. De este modo, sin embargo, mientras se hace un amago de sacar sobrias consecuencias del reconocimiento de un estado de cosas incuestionable, en realidad lo que se hace es apropiarse de éste como de una «herramienta» existencial, para, justamente, transcenderlo, para redimirlo. En cambio, el *abandono* radical a la finitud, que caracteriza la situación emotiva actual, hace que nos remitamos a ella como a un *límite* que no cabe contemplar «desde fuera», *irrepresentable* y por ende verdaderamente intranscendible. Un límite *inutilizable*, que no puede explotarse como propulsor de «decisiones» o núcleo de identidades bien estructuradas.

El abandono a la finitud está habitado por un esforzado *sentimiento de pertenencia*. Este acercamiento puede parecer incongruente o paradójico. ¿De qué pertenencia se habla, cuando hemos insistido sin descanso en la repentina ausencia de particulares «raíces» que resulten creíbles? Es cierto: ya no se «pertenece» a una posición, a una tradición, a un partido. La instancia de la «participación» o del «proyecto» se marchitan. Sin embargo, el desarraigo, lejos de elidir el sentimiento de pertenencia, lo potencia: la imposibilidad de enrocarse dentro de un contexto duradero aumenta desmesuradamente la adhesión al «aquí y ahora» más lábil. Lo que sale a la luz con nitidez es, en definitiva, la *pertenencia como tal*, no cualificada ya por un determinado «a algo». Antes bien, este sentimiento se ha tornado directamente proporcional a la carencia de un «algo» privilegiado y protector al que pertenecer.

Aquí, en este núcleo neutro de las tonalidades emotivas hoy preponderantes, relampaguea de nuevo una *ambivalencia*. La pertenencia pura, carente a un «a-algo», puede tornarse en adhesión omnilateral y simultánea a todos los órdenes vigentes, a todas las reglas, a todos los «juegos». Es lo que ha sucedido en la década de 1980. De ello ofrece un testimonio exhaustivo el cínico de nuestros días, con sus estrategias encaminadas a la afirmación de sí mismo o, más a menudo, a la mera supervivencia social. Sin embargo, el sentimiento de pertenencia, una vez emancipado de raíces o específicos «a-algo», alberga también un formidable potencial crítico y transformador.

Por otra parte, este potencial se dejó atisbar en un pasado no excesivamente lejano. En más de una ocasión, los movimientos juveniles y las nuevas formas del trabajo dependiente han preferido la *defección* y el *éxodo* a cualquier otra forma de lucha. En cuanto fue posible, se intentaron abandonar los puestos y los vínculos opresivos, en vez de enfrentarse abiertamente a ellos. A lo largo de las vías de fuga que de esta suerte fueron emprendiéndose, comenzó a delinearse un ámbito de experiencia sentido como propio, una «cos-

tumbre» que no tenía otro fundamento que la experiencia en acto en la que iba forjándose. La izquierda europea no ha sabido ver todo esto: por el contrario, ha denigrado ásperamente los comportamientos de defección y de «fuga». Sin embargo, el *éxodo* —el éxodo del trabajo asalariado hacia la *actividad*, por ejemplo— no es un gesto negativo, que exima de la acción y de la responsabilidad. Al contrario: en la medida en que la defección modifica las condiciones en las que se desarrolla el conflicto, en vez de padecerlas, exige un grado bastante alto de iniciativa, impone un «hacer» afirmativo.

Ahora bien, precisamente en la defección y en el éxodo se expresa el sentimiento de *pura pertenencia*, típico, en palabras de Bataille, de la «comunidad de todos aquellos que no tienen comunidad». *Defección* de las reglas dominantes que inervan roles elementales o identidades precisas, configurando subrepticios «a-algo». *Éxodo* hacia un «lugar habitual», que ha de constituirse cada vez con la propia *actividad*; un «lugar habitual» que no preexiste a la experiencia gracias a la cual se determina su ubicación, ni, por lo tanto, puede reflejar ninguna costumbre pretérita (de hecho, hoy la «costumbre» se ha tornado algo insólito y *desacostumbrado*, es sólo un *resultado* eventual, no ya un punto de partida). Así, pues, un éxodo hacia formas de vida que den cuerpo y fisonomía a la pertenencia en cuanto tal (y no a formas de vida *a las que* pertenecer). *Éxodo*: tal vez sea ésta la forma que más conviene a instancias de transformación radical de lo existente que elaboren, dándole la vuelta, la experiencia llevada a cabo en la década de 1980.

Concluyamos. El oportunismo, el cinismo y el miedo convierten la situación emotiva actual, marcada, precisamente, por el abandono a la finitud y por la pertenencia al desarraigo, en resignación, sometimiento y solícita aquiescencia. De tal suerte, sin embargo, la ofrecen a la vista al mismo tiempo como un dato irreversible, a partir del cual pensar también el conflicto y la revuelta. Es preciso preguntarse si y cómo se dejan

atisbar signos de oposición, que reflejen la misma afección al frágil «aquí y ahora» del que hoy se desprenden ante todo oportunismo y cinismo. Si y cómo se dan rechazo y esperanza en ese mismo desarraigo del que ha surgido el nihilismo pagado de sí mismo que tenemos ante nosotros. Si y cómo la relación con las oportunidades cambiantes puede no ser «oportunista» y la intimidad con las reglas no ser «cínica».

Aquél que detesta la moralidad corriente, éste precisamente, debe saber que las nuevas instancias de liberación no podrán más que recorrer con un signo opuesto los mismos senderos por los cuales se ha consumado la experiencia del oportunista y del cínico.

4. *Alguntas notas a propósito del «General Intellect»*

1. En los *westerns*, cuando el protagonista tiene que hacer frente a un dilema de lo más concreto, cita a menudo un pasaje del Antiguo Testamento. Las palabras de los Salmos o del libro de Ezequiel, sacadas de su contexto, entran con toda naturalidad en el cuadro contingente en el que son pronunciadas. Las preocupaciones filológicas no se tienen muy en cuenta cuando suenan los disparos o cuando se persigue a la injusticia. La cita bíblica forma un cortocircuito con una urgencia práctica. Así leímos y citamos el «Fragmento sobre las máquinas» de Karl Marx desde el principio de los años sesenta (texto extraído de los *Grundrisse der Kritik de Politischen Ökonomie*, 1857-1858). Para orientarnos, como podíamos, frente a la cualidad inédita de las huelgas obreras, de algunos comportamientos de la juventud, de la introducción de los robots en las cadenas de montaje y de los ordenadores en las oficinas, a menudo nos reclamamos de aquellas páginas escritas casi sin un respiro en 1858. La historia de las interpretaciones sucesivas del «Fragmento» es una historia de avances y de crisis.

2. Seamos claros: es estúpido considerar que es allí y sólo allí donde se encuentra el «verdadero» Marx. Es tan estúpido como si desdeñaramos la *Crítica de la razón pura* para no interesarnos más que por el *Opus postumum* de Kant. No obstante, no podemos negar que este texto contiene una reflexión sobre las tendencias fundamentales del desarrollo capitalista que no encontraremos en ninguna otra parte, y que además suena muy diferente a las habituales majaderías.

¿Qué sostiene Marx en el «Fragmento»? Una tesis muy poco «marxista»: el saber abstracto —el saber científico en primer lugar, pero no sólo— tiende a volverse, en virtud precisamente de su autonomía en relación a la producción, ni más ni menos que la principal fuerza productiva, relegando a una posición marginal al trabajo parcelizado y repetitivo. Se trata del saber objetivado en el capital fijo, que se ha encarnado (o mejor dicho, se ha hecho de hierro) en el sistema automático de las máquinas. Marx recurre a una imagen bastante sugestiva para designar el conjunto de los conocimientos abstractos (de «paradigmas epistemológicos», diríamos hoy), que, al mismo tiempo, constituyen el epicentro de la producción social y organizan todo el contexto de la vida: él habla de *general intellect*, de un «cerebro general». (Hagamos notar de paso que es posible que esta expresión sea un eco más o menos consciente del *Nous poietikos*, del intelecto productivo distinto e impasible del que nos habla Aristóteles en el *De anima*.)

La preeminencia tendencial del saber hace entonces que el tiempo de trabajo no sea ya más que una «base miserable»: ahora, el obrero se sitúa al lado del proceso de producción, al mismo tiempo que es su agente principal. Lo que se llama la ley del valor (el valor de una mercancía que está determinado por el tiempo de trabajo que le es incorporado), que Marx considera el arquitrabe de las relaciones sociales actuales, es sin embargo corroída y rechazada por el propio desarrollo capitalista. El capital no deja por ello, imperturbable, de «medir las gigantescas fuerzas sociales por el rasero del tiempo de trabajo» (atención, Marx dice claramente: el capital; pero nosotros podríamos añadir que el propio movimiento obrero también hace de la centralidad del trabajo asalariado su propia razón de ser).

En este punto Marx avanza una hipótesis de emancipación muy diferente de las que expone en otros textos y que son las más conocidas. En el «Fragmento

sobre las máquinas» el origen de la crisis ya no se imputa a las desproporciones inherentes a un modo de producción basado realmente en el tiempo de trabajo concedido por los individuos (por tanto, ya no se imputa a los desequilibrios ligados a la existencia plena e íntegra de la ley del valor, por ejemplo, la caída tendencial de la tasa de beneficio). Por el contrario, es la contradicción desgarradora entre un proceso de producción que se apoya ahora directa y exclusivamente en la ciencia, y una unidad de medida de la riqueza que coincide aún con la cantidad de trabajo incorporado en los productos lo que aparece hoy en primer plano. La ampliación progresiva de esta divergencia conduce, según Marx, al «hundimiento de la producción basada en el valor de cambio» y, por tanto, al comunismo.

3. En los años sesenta, la lectura del «Fragmento» sirvió para desenmascarar la supuesta neutralidad de la ciencia y del saber en general. Permitió mostrar la imposiblidad de disociar técnica y «mando», máquinas y jerarquía, y denunciar las mentiras desvergonzadas de los progresistas y los teóricos de las «relaciones humanas».

En el curso de los años setenta, enarbolamos el «Fragmento» para criticar al socialismo: no sólo a Husak, sino también al socialismo ideal y sus mitologías del trabajo y el Estado. Discernimos en aquellas páginas el índice de actualidad del comunismo: abolición de la prestación salarial y languidecimiento del Estado. En el hecho de que el trabajo se vuelve una cantidad desdeñable en la producción de la riqueza vislumbramos la posibilidad para los obreros de desembarazarse de su condición de mercancía como fuerza de trabajo. A la afirmación del *general intellect* parecía corresponderle la formación de una potente subjetividad antagonista.

Hoy, al comienzo de los años 80[1], se ha hecho necesaria una interpretación totalmente diferente del «Fragmento»: pues, como el papel de tornasol, cobra

1. Es bastante probable que haya aquí una errata, y sean los 90 en vez de los 80 (*N.del E.*)

hoy otra coloración al contacto con nuestra realidad actual. Lo que salta a la vista, ahora, es la completa realización efectiva de la evolución tendencial descrita en las célebres páginas de los *Grundrisse*, sin ningún vuelco, sin embargo, en una perspectiva de emancipación, o siquiera de conflictividad. La contradicción *in progress* a la que Marx ligaba la hipótesis de una revolución social radical, se ha vuelto componente estable del modo de producción existente. Asimismo, la desproporción entre el papel asumido por el saber objetivado en las máquinas y la importancia decreciente del tiempo de trabajo, que constituía un foco de crisis, ha dado lugar a formas nuevas y sólidas de dominación. El «Fragmento» es más una caja de herramientas para el sociológo que una incitación a la superación de lo existente. Es el último capítulo de una «historia natural» de la sociedad. Describe una realidad empírica que todos tenemos a la vista. Es una mapa topográfico del presente, no una escapada hacia un comunismo que brillará en todo su esplendor.

En esta situación, dos tareas me parecen esenciales. La primera consiste en definir lo que constituye el rasgo característico de un capitalismo basado esencialmente en el *general intellect*; o al menos dibujar los contornos, la «silueta», del modo de producción que, lejos de sufrir trastornos, encuentra resueltamente su dinámica en la «desproporción cualitativa entre el trabajo (...) y la potencia del proceso de producción que este se contenta con vigilar». Mencionemos aquí a este propósito dos aspectos: a) la salida de la sociedad del trabajo; b) las nuevas abstracciones reales. La segunda tarea, la que es verdaderamente importante, consiste en hallar el hilo conductor de la conflictividad y de la crítica radical en el momento en que el «Fragmento» se ha realizado plenamente como dominación. Allí habrá que abordar el tema de la intelectualidad de masa.

4. La salida de la sociedad del trabajo es la tendencia que ha dominado a las sociedades occidentales en el curso de las dos últimas décadas. La reducción del tiempo de trabajo sometido a mando a una parte

virtualmente desdeñable de la vida, la posibilidad de concebir la prestación salarial como uno de los momentos de la existencia y no como trabajo forzado ni como la fuente de una identidad duradera, esa es la mutación de la que somos los actores a menudo inconscientes, y los testigos no siempre dignos de fe.

Como había pronosticado el «Fragmento», el tiempo de fatiga gastado y concedido se ha vuelto un factor productivo marginal. La ciencia, la información, el saber en general, la comunicación lingüística se presentan como el «pilar central» que sostiene la producción y la riqueza, estos, y no ya el tiempo de trabajo. No obstante, este tiempo, o más bien el «robo» de este tiempo continúa valiendo como parámetro eminente del desarrollo y de la riqueza sociales. También la salida de la sociedad del trabajo es el teatro de antinomias feroces y de paradojas desconcertantes.

El tiempo de trabajo es la unidad de medida en vigor, pero ya no es la verdadera unidad. Los movimientos de los años setenta señalaron esta mentira para tratar de sacudirla y abolirla. Quisieron imponer una versión, eminentemente conflictiva, de la tendencia objetiva: reivindicando el derecho al no-trabajo, provocando una migración colectiva, fuera de la fábrica, revelando el carácter parasitario de la actividad bajo el dominio patronal. En el curso de los años ochenta, el sistema establecido ha prevalecido pese a su carácter falaz. Aunque podemos decir, en forma de *boutade* (de las más serias), que la superación de la sociedad del trabajo se da en las formas prescritas por el sistema social basado en el trabajo asalariado. Este curso de las cosas remite totalmente a lo que escribía Marx a propósito de las sociedades por acciones; asistimos con estas a la superación de la propiedad privada en el terreno mismo de la propiedad privada. También aquí, el desplazamiento es real, pero el terreno en el que se lleva a cabo no lo es menos. Pensar conjuntamente los dos aspectos, sin reducir el primero a una pura virtualidad ni el segundo a una simple «costra» extrínseca, ahí está la dificultad que no podemos evitar.

El tiempo de no-trabajo, que es una riqueza potencial, se presenta en el sistema establecido como una pérdida, una penuria: paro debido tanto a las nuevas inversiones como a su ausencia; «cassa integrazione»[2] de larga duración; reedición de infraestructuras productivas «primitivas» que flanquean a sectores innovadores y dinámicos; reestablecimiento de arcaísmos disciplinarios para controlar a individuos que ya no están sometidos al régimen de la fábrica. En la época del *general intellect*, toda la fuerza de trabajo ocupada vive permanentemente la condición de «ejército industrial de reserva». Incluso cuando sufre horarios de equipo asesinos y se ve obligada a hacer horas extraordinarias. La descripción empírica de toda la fuerza de trabajo, incluida la que tiene más «garantías», puede hacerse con la ayuda de las categorías utilizadas por Marx para la «superpoblación» fluida (pre-jubilados, turn-over, etc...) latente (allí donde la innovación técnica interviene a intervalos cada vez más cercanos entre sí), estancada (trabajo «subterráneo», precario, etc...).

La cuestión decisiva ya no reside en la contradicción global que descansa sobre las horas de trabajo, pues se trata de una tendencia ya explícita, de un

1. E«Cassa integrazione» (Caja de integración) es —más bien fue— una institución fundamental, desde varios puntos de vista del *Welfare* italiano de los años 70. Básicamente garantizaba indefinidamente un subsidio de desempleo igual al salario recibido antes del «licenziamento», hasta que el/la «cassintegrati/e» fuera de nuevo contratado. En los años 70, con reestructuraciones salvajes y despidos masivos, «Cassa integrazione» sirvió para garantizar la reproducción de cientos de miles de sujetos expulsados de las fábricas. Pero más importante es, precisamente, la cualidad de esa reproducción, es decir, la inteligencia del uso colectivo e individual, más o menos organizado, más o menos estratégico, que de los flujos monetarios de la «Cassa integrazione» llevaron a cabo estos sujetos, que en mayor o menor medida vivían el antagonismo como experiencia cotidiana, para articularlos con toda clase de proyectos atravesados por el rechazo del trabajo, la búsqueda de la autonomía individual y colectiva, la autoorganización y la reconstrucción creativa de las relaciones sociales. En este sentido, se dieron múltiples experiencias de autoorganización productiva, gracias a los flujos de «Cassa integrazione», en los que participaban obreras y obreros expulsados (y en muchos casos, «autoexpulsados», montones de gente que huían de la cadena y del trabajo asalariado) de las fábricas «tocadas» por una década de potentísimo antagonismo social autónomo. (*N. del E.*)

fondo común tanto a las prácticas de dominación como a las eventuales instancias de transformación radical de lo existente.

Tal y como lo ha hecho notar el análisis sociológico del «Fragmento», siempre habrá demasiado tiempo: el envite es la forma que cobrará esa excrecencia. La izquierda política es totalmente inepta para tener un papel en este juego, ya que veía su razón de ser en la permanencia del régimen asalariado, en los conflictos internos a esa articulación de la temporalidad. La salida de la sociedad del trabajo y la posibilidad, que de ahí se deriva, de una batalla que tenga como envite el tiempo sancionan el final de la izquierda. Es preciso tomar acta de ello, sin complacencia, pero también sin lamentaciones.

5. En la medida en que organiza efectivamente la producción y el «mundo de la vida», el *general intellect* es una abstracción plena, pero una abstracción real dotada de una operatividad material. Pero, dado que está compuesta de paradigmas, de códigos, de procedimientos formalizados, de axiomas (en resumen, de concreciones objetivas del saber), el *general intellect* se distingue muy netamente de las «abstracciones reales» típicas de la modernidad: a saber, las que inspiran el principio de equivalencia.

Mientras que el dinero, el «equivalente general», encarna precisamente por la independencia de su existencia la conmensurabilidad de los productos, de los trabajos, de los sujetos, el *general intellect* establece por el contrario las premisas analíticas de todas las praxis. Los modelos del saber social no pueden ser asimilados a las diferentes actividades de trabajo, sino que se presentan a sí mismos como «fuerza productiva inmediata». No son unidades de medida, sino que constituyen más bien el presupuesto sin medida con posibilidades operativas heterogéneas. No es un «género» que existe fuera de los «individuos» que forman parte de él, son reglas axiomáticas, cuya validez no depende en absoluto de lo que reflejan. Al no medir, al no representar nada, los códigos y los paradigmas técnico-científicos se manifiestan como principios constructivos.

Esta mutación en la naturaleza de las «abstracciones reales» —mutación según la cual es el saber abstracto más que el intercambio de equivalentes (exclusivamente) lo que gobierna las relaciones sociales— implica profundas modificaciones en el plano del ethos. La autonomía irreversible del intelecto abstracto, y por tanto una nueva relación entre «vida» y saber, está en el origen del cinismo contemporáneo.

El principio de equivalencia, que está sin embargo en el fundamento de las jerarquías más intransigentes y de las desigualdades más feroces, garantizaba pese a todo una cierta visibilidad de los lazos sociales, una conmensurabilidad, un sistema de convertibilidades proporcionadas. De tal manera que las aspiraciones a una reciprocidad sin constricciones del reconocimiento, el ideal de una comunicación lingüística universal y transparente se han dirigido hacia él, de un modo evidentemente ideológico y contradictorio. A la inversa, el *general intellect*, al destruir la conmensurabilidad y las proporciones, da la impresión de volver intransitivos los «mundos vitales», así como las formas de comunicación. No ofrece la unidad de medida que permite la comparación, impide toda representación unitaria del proceso social productivo, trastorna las bases mismas de la representación política. El cinismo de hoy refleja pasivamente esta situación, haciendo de la necesidad virtud.

El cinismo revela, en el contexto particular en el que actúa, el papel preponderante que desempeñan determinadas premisas epistemológicas y la ausencia simultánea de equivalencias reales. Bloquea de antemano toda aspiración a una comunicación dialógica transparente. Renuncia de buenas a primeras a la búsqueda de un fundamento intersubjetivo para su praxis, del mismo modo que renuncia también a la reivindicación de un criterio común de evaluación moral. El hundimiento del principio de equivalencia, tan íntimamente ligado al intercambio y la mercancía, se muestra, en el comportamiento del cínico, como el abandono «sin dolor» de las instancias de igualdad. Hasta el punto

incluso de que la afirmación de sí mismo se hará precisamente a través de la multiplicación y la fluidificación de las jerarquías y las desigualdades que parece traer consigo el advenimiento de la centralidad del saber en la producción. La adhesión a tal o cual conjunto de reglas convencionales, la reducción al mínimo de la elaboración de los contenidos vitales: tal es la forma que cobra la adaptación reactiva al *general intellect*. No obstante, en la absoluta negatividad misma del cinismo contemporáneo, en esa adaptación oportunista a una nueva relación entre «Vida» y saber, es preciso captar una especie de aprendizaje de masa de las nuevas condiciones del conflicto.

6. Para reactivar su potencia política, es importante poner en acción una crítica de fondo del «Fragmento». Será esta: Marx ha identificado totalmente el *general intellect* (o al menos el saber en tanto principal fuerza productiva) con el capital fijo, desdeñando así la parte en la que el propio *general intellect* se presenta por el contrario como trabajo vivo. Lo que precisamente hoy es el aspecto decisivo.

En efecto, la conexión entre saber y producción no se agota en el sistema de las máquinas, sino que se articula necesariamente a través de los sujetos concretos. Hoy no es difícil ampliar la noción de *general intellect* mucho más allá del conocimiento que se materializa en el capital fijo, incluyendo también las formas de saber que estructuran la comunicación social e inervan la actividad del trabajo intelectual de masa. El *general intellect* comprende los lenguajes artificiales, las teorías de la información y de sistemas, toda la gama de cualificaciones en materia de comunicación, los saberes locales, los «juegos lingüísticos» informales e incluso determinadas preocupaciones éticas. En los procesos de trabajo contemporáneos, hay constelaciones enteras de conceptos que funcionan por sí mismas como «máquinas» productivas, sin necesidad de un cuerpo mecánico, ni siquiera de una pequeña alma electrónica.

Llamamos intelectualidad de masa al trabajo vivo en tanto articulación determinante del «general intellect». La intelectualidad de masa —en su conjunto, como cuerpo social— es depositaria de los saberes no divisibles de los sujetos vivos, de su cooperación lingüística. Estos saberes no constituyen en modo alguno un residuo, sino una realidad producida precisamente por la afirmación incondicionada del «general intellect» abstracto. Precisamente esta afirmación incondicionada implica que una parte importante de los conocimientos no pueda depositarse en las máquinas, sino que deba manifestarse en la interacción directa de la fuerza de trabajo. Nos vemos frente a una expropiación radical, que sin embargo no puede resolverse nunca en una separación completa y definitiva.

Es un error comprender tan sólo o sobre todo la intelectualidad de masa como un conjunto de funciones: informáticos, investigadores, empleados de la industria cultural, etc. Mediante esta expresión designamos más bien una cualidad y un signo distintivo de toda la fuerza de trabajo social de la época posfordista, es decir, la época en la que la información, la comunicación juegan un papel esencial en cada repliegue del proceso de producción; en pocas palabras, la época en la que se ha puesto a trabajar al lenguaje mismo, en la que éste se ha vuelto trabajo asalariado (tanto que «libertad de lenguaje» significa hoy ni más ni menos que «abolición del trabajo asalariado»). La intelectualidad de masa son los nuevos contratados de la FIAT, escolarizados y ya socializados antes de entrar al taller; los estudiantes que, bloqueando las universidades, ponen en cuestión la forma misma de las fuerzas productivas con una voluntad de experimentación y de construcción; los inmigrantes, para los que la lucha sobre los salarios nunca puede separarse de una confrontación, de las fricciones incluso, entre lenguas, formas de vida, modelos éticos.

La intelectualidad de masa se ve en el centro de una paradoja bastante instructiva. Podemos señalar sus principales características en relación a las diferentes

funciones en el trabajo, pero ante todo a nivel de los hábitos metropolitanos, de los usos lingüísticos, del consumo cultural. No obstante, precisamente cuando la producción ya no parece ofrecer una identidad se proyecta sobre cualquier aspecto de la experiencia, sometiendo entonces las competencias lingüísticas, las inclinaciones éticas, los matices de la subjetividad. Difícil de describir en términos económico-productivos, la intelectualidad de masa es por esta misma razón (y no a pesar de ella) la componente fundamental de la acumulación capitalista hoy. Experimenta sobre sí misma las formas contradictorias de salida de la sociedad del trabajo y las nuevas abstracciones reales. Su existencia material misma impone una recuperación radical de la crítica de la economía política que pueda dar cuenta de la fusión completa entre cultura y producción, «estructura» y «superestructura». Impone entonces una crítica no económica de la economía política.

5. *Virtuosismo y revolución: notas sobre el concepto de acción política*

I.— EN NUESTROS DÍAS, nada parece tan enigmático como la acción. Tan enigmático como inaccesible. Podríamos decir, a modo de chiste: si nadie me pregunta qué es la acción política, creo saberlo; si tengo que explicarle lo que es al que me hace la pregunta, ese supuesto saber se disuelve en una cantinela inarticulada. Y sin embargo, ¿se da, en el lenguaje común, una noción más familiar que la de acción? ¿Por qué una evidencia semejante se ha arropado con tanto misterio? ¿Por qué suscita una admiración semejante? Para responder a estas preguntas no basta con echar mano del eterno pelotón de sacrosantas razones *prêtes-à-porter*: las relaciones de fuerza desfavorables, el eco tenaz de las derrotas sufridas, la arrogante resignación que la ideología posmoderna no deja de mantener. Otros tantos elementos que tienen su importancia, no hace falta decirlo, pero que, en sí mismos, no explican nada y llegan incluso a sembrar la confusión, en la medida en que nos dejan suponer que atravesamos un túnel oscuro a cuyo final todo volverá a ser como antes. Recíprocamente, la parálisis de la acción está ligada a aspectos esenciales de la experiencia contemporánea. Es ahí, en torno a tales aspectos, donde hay que ahondar, sabiendo al mismo tiempo que no constituyen una desgraciada coyuntura, sino, claramente, un fondo insoslayable. Para romper el hechizo, es preciso elaborar un modelo de acción que precisamente permita a la acción nutrirse de lo que actualmente determina su bloqueo. El propio interdicto debe transformarse en salvoconducto.

De acuerdo a una larga tradición, el dominio de la acción política puede circunscribirse, sin temor a equivocarse, mediante dos líneas divisorias. La primera, en

relación al *trabajo*, a su carácter instrumental, taciturno y al automatismo que hace de él un proceso repetitivo y previsible. La segunda, en relación al *pensamiento puro*, a su naturaleza solitaria y no manifiesta (fugitiva). A diferencia del trabajo, la acción política interviene sobre las relaciones sociales y no sobre materias naturales; modifica el contexto en el que se inscribe en vez de obstruirlo con objetos nuevos. A diferencia de la reflexión intelectual, la acción es pública, está sometida a la exterioridad, a la contingencia, al rumor de la multitud. Es, al menos, lo que nos enseña esa larga tradición. Pero es, al mismo tiempo, algo con lo que ya no podemos contar. Las fronteras habituales entre Intelecto, Trabajo, Acción (o, si se prefiere, entre teoría, poiesis y praxis) ceden, y en diversos puntos se señalan infiltraciones y cabezas de puente.

En las notas que siguen sostendremos: a) que el trabajo ha absorbido los rasgos distintivos de la acción política; b) que una anexión tal se ha hecho posible por la connivencia entre la producción contemporánea y un Intelecto que se ha vuelto *público* y ha hecho irrupción, por tanto, en el mundo de las apariencias. En último lugar, lo que ha provocado el eclipse de la Acción es precisamente la simbiosis del Trabajo con el *general intellect*, o «saber social general», que, según Marx, da forma al «proceso vital de la sociedad». Después, haremos las hipótesis siguientes: a) el carácter público y mundano del *Nous*, es decir, la potencia material del *general intellect*, constituye el inevitable punto de partida a partir del cual se tratará de redefinir la práctica política, así como sus problemas más manifiestos: poder, gobierno, democracia, violencia, etc. En pocas palabras, a la coalición de Intelecto y Trabajo, opondremos la de Intelecto y Acción. b) Mientras que la simbiosis entre el saber y la producción tiende a la legitimación extrema, anómala y sin embargo vigorosa, del pacto de obediencia hacia el Estado, el vínculo entre *general intellect* y Acción política deja vislumbrar la posibilidad de una *esfera pública no estatal*.

II.— La frontera entre Trabajo y Acción que, en un primer momento, era algo vaporosa, ha acabado por desaparecer totalmente. Para Hannah Arendt (y aquí querríamos instaurar un debate crítico, llegando incluso a la fricción, con las posiciones que ella defiende), esa hibridación se debe al hecho de que la práctica política moderna ha asimilado el modelo del Trabajo, de tal modo que se asemeja cada vez más a un proceso de *fabricación* (cuyo «producto» es, sucesivamente, la historia, el Estado, el partido, etc.). Este diagnóstico debe invertirse. Lo que más importa no es tanto el hecho de que la acción política se haya concebido como una producción, sino el que la producción haya incluido en sí misma un cierto número de prerrogativas de la acción. En la época posfordista, es el trabajo el que cobra las apariencias de la Acción: imprevisibilidad, capacidad de empezar algo de nuevo, *perfomances* lingüísticas, habilidad para la elección entre posibilidades alternativas, con una consecuencia fatal: en relación a un Trabajo cargado de requisitos «accionistas», el paso a la Acción se presenta como una *decadencia* o, en el mejor de los casos, como una *duplicata* superflua. Decadencia, lo más a menudo: estructurada según una lógica rudimentaria fines/medios, la política ofrece una trama comunicativa y un contenido cognitivo más mezquinos que los que han podido experimentarse en el proceso productivo. Menos compleja que el Trabajo, o pareciéndosele demasiado, la Acción aparece en todo caso poco deseable.

1) En el *Capítulo sexto inédito* (pero también, en términos casi similares, en las *Teorías de la plusvalía*), Marx analiza el trabajo intelectual, distinguiendo dos categorías principales. Por una parte, la actividad inmaterial que «tiene como resultado mercancías que tienen una existencia independiente de su productor [...] libros, cuadros, objetos de arte en general, en la medida en que son distintas de la prestación artística del que escribe, pinta o crea». Por otra, todas las actividades en las que «el producto es inseparable del acto

de producción»; las actividades que encuentran en sí mismas su propia realización, sin objetivarse en una obra que las sobrepase. Los «artistas intérpretes», un pianista, por ejemplo, o un bailarín, ofrecen buenos ejemplos de la segunda categoría de trabajo intelectual, pero todos aquellos cuyo trabajo se resuelve en una *ejecución virtuosa* pueden unirse también a esta categoría: «los oradores, los maestros, los médicos, los sacerdotes». Se trata, en suma, de una gama muy diferenciada de tipos humanos, desde Glenn Gould hasta el impecable mayordomo, típico de tantas novelas inglesas.

De estas dos categorías de trabajo intelectual, sólo la primera parece, para Marx, pertenecer plenamente a la definición de «trabajo productivo» (término que no cubre más que el trabajo que produce una plusvalía, y no el que es tan sólo útil o abrumador). Los virtuosos, que se contentan con ejecutar una «partitura» y no dejan huella duradera, representan por una parte «una cantidad infinitesimal en relación a la masa de la producción capitalista» y, por otra, debe considerarse que ejecutan un «trabajo asalariado que no es, al mismo tiempo, un trabajo productivo». Aunque comprendemos sin dificultades la observación de Marx acerca del carácter cuantitativamente insignificante de los virtuosos, el veredicto de «improductividad» nos deja, por el contrario, un poco perplejos. En principio, nada excluye el hecho de que el bailarín pueda dar lugar a una plusvalía, sino que, para Marx, la ausencia de una obra que sobreviva a la actividad asimila la virtuosidad intelectual moderna al conjunto de las prestaciones que proporcionan un servicio personal: prestaciones, en lo que les atañe, siempre improductivas ya que, para obtenerlas, se gasta una renta y no capital. El «artista intérprete», sometido y parásito al mismo tiempo, se hunde al final en los limbos del trabajo servil.

Las actividades en las que «el producto es inseparable del acto de producción» tienen un estatuto ambiguo, que la crítica de la economía política no siempre, ni completamente, ha comprendido bien. La razón de esta dificultad es simple. Mucho antes de integrarse

en la producción capitalista, el virtuosismo fue el arquitrabe de la ética y de la política. Además, ha cualificado a la Acción como distinta del (e incluso opuesta al) Trabajo. Aristóteles escribe: «El fin de la producción es diferente de la producción misma, mientras que este no podría ser el caso en lo que atañe al fin de la acción: porque la conducta virtuosa es un fin en sí misma». Emparentada desde el comienzo con la búsqueda de la «buena vida», la actividad, que se manifiesta como una «conducta» y no ha de perseguir un fin extrínseco, coincide incluso con la práctica política. Según Arendt, «las artes que no realizan ninguna "obra" tienen una gran afinidad con la política. Los artistas que las practican —bailarines, actores, músicos y otros— necesitan un público junto al que pueden dar muestra de su virtuosismo, tal y como los hombres que actúan necesitan a otros para manifestarse en su presencia: unos y otros necesitan, para "trabajar", un espacio de estructura pública y, en los dos casos, su "ejecución" depende de la presencia de los demás».

El pianista o el bailarín están en equilibrio precario sobre la línea que separa destinos antitéticos: por una parte, pueden volverse ejemplos de «trabajo asalariado que no es, al mismo tiempo, un trabajo productivo»; por otra, sugieren la acción política. Su naturaleza es anfibia. Pero, hasta ahora, cada uno de los desarrollos potenciales inherentes a la figura del artista intérprete —*poiesis* o *praxis*, Trabajo o Acción— parecen excluir la tendencia opuesta. El status del trabajador asalariado se afirma en detrimento de la vocación política y recíprocamente. A partir de un cierto punto y más allá, por el contrario, la alternativa se transforma en complicidad; al *aut-aut* le substituye un *et-et* paradójico. El virtuoso trabaja (es incluso el trabajador por excelencia) no a pesar de, sino precisamente porque su actividad evoca la práctica política. El desgarramiento metafórico se acaba y, en la nueva situación, los análisis antagonistas de Marx y Arendt ya no nos son de mucha ayuda.

2) En la organización productiva posfordista, la actividad sin obra deviene, del caso particular y problemático que es, el prototipo del trabajo asalariado en general.

Aquí no se trata de retomar análisis circunstanciales ya desarrollados en otro lugar: algunas evocaciones substanciales serán suficientes. Cuando el Trabajo asume tareas de vigilancia y coordinación, es decir, cuando «se coloca *junto al* proceso de producción inmediato, en vez de ser su agente principal», sus funciones ya no consisten en perseguir un fin particular, sino en modular (más que variar e intensificar) la *cooperación social*, es decir, el conjunto de relaciones y de conexiones sistemáticas que constituyen ahora el auténtico «*pilar principal* de la producción y la riqueza». Una modulación tal consiste en prestaciones lingüísticas que, lejos de dar lugar a un producto acabado, se agotan en la interacción comunicativa determinada por su propia ejecución.

La actividad posfordista presupone y, al mismo tiempo, reelabora sin cesar el «espacio de estructura pública» (espacio de la cooperación, precisamente) del que habla Arendt como de la cualidad indispensable requerida tanto para el bailarín como para el hombre político. La «presencia del otro» es, al mismo tiempo, instrumento y objeto del trabajo: es por esto por lo que los procedimientos productivos requieren siempre un cierto grado de virtuosismo y se asemejan a verdaderas *acciones políticas*. La intelectualidad de masa (término seguramente torpe, mediante el cual hemos intentado indicar una cualidad de toda la fuerza de trabajo posfordista y no el conjunto de las diferentes profesiones) está llamada a ejercer el arte de lo posible, a afrontar lo imprevisto, a beneficiarse de la ocasión. Mientras que la divisa heráldica del trabajo productor de plusvalía se convierte, sarcásticamente, en *politique d'abord!*, la política en sentido estricto es destituida o paralizada.

En el fondo, el eslogan capitalista sobre la «calidad total», ¿significa otra cosa que la petición de poner a trabajar a todo lo que tradicionalmente se exilia del trabajo, a saber, la habilidad comunicativa y el gusto

por la Acción? Y, ¿cómo puede integrarse en el proceso productivo toda la experiencia del individuo si no es obligando a este último a una secuencia de variaciones sobre un tema, *performances*, improvisaciones? Una secuencia tal, parodiando la autorrealización, marca en realidad la cumbre del sometimiento. Nadie es tan pobre como el que ve su propia relación con la «presencia del otro», es decir, su propio *cobrar-lengua*, reducida a un trabajo asalariado.

III.— ¿Cuál es la partitura que no dejan de ejecutar los trabajadores posfordistas desde el momento en que son inducidos a dar muestras de virtuosismo? La respuesta, en términos concisos, da algo así como: la partitura *sui generis* del trabajo contemporáneo es el Intelecto en tanto que Intelecto público, *general intellect*, saber social global, competencia lingüística común. Y podríamos decir también: la producción exige el virtuosismo, y por tanto introduce numerosos rasgos propios de la acción política, precisa y únicamente porque el Intelecto se ha vuelto la principal fuerza productiva, premisa y epicentro de toda *poiesis*.

Esta idea de un intelecto público es apartada con intolerancia por Hannah Arendt. Para ella, la reflexión, el pensamiento o, digamos, la «vida del espíritu» no tienen nada en común con la «preocupación por los asuntos corrientes» que implica «la exposición a los ojos de los demás». Por el contrario, la intromisión del Intelecto en el mundo de las apariencias es reflejada por Marx en primer lugar mediante el concepto de «abstracción real» y luego, sobre todo, mediante el de *general intellect*. Mientras que la abstracción real es un hecho empírico (el intercambio de equivalentes, por ejemplo) que posee la estructura rarificada de un pensamiento puro, el *general intellect* señala más bien el estadio en el curso del cual son los pensamientos puros, como tales, los que tienen el valor y la incidencia típica de los hechos (o si se quiere: el estadio en el curso del cual las abstracciones mentales son inmediatamente, por sí mismas, abstracciones reales).

Pero Marx concibe el *general intellect* como una «capacidad científica objetivada» en el sistema de máquinas, y por tanto como capital fijo. De este modo, reduce la aparición o la publicidad del Intelecto a la aplicación tecnológica de las ciencias naturales al proceso productivo. El paso crucial consiste, por el contrario, en dar el mayor relieve al lado en el que el *general intellect*, más que como *machina machinarum*, se presenta al final como un atributo directo del trabajo vivo, repertorio de la *intelligentsia* difusa, partitura que reúne a una multitud. Por otra parte, para llevar a cabo este paso es necesario el análisis de la producción posfordista: de hecho, en esta juegan un papel decisivo constelaciones conceptuales y esquemas de pensamiento que nunca pueden reducirse a un capital fijo, al ser, desde luego, inseparables de la interacción de una pluralidad de sujetos vivos. Aquí no se trata, evidentemente, de la erudición científica del simple trabajador. Lo que viene al primer plano, adquiriendo el rango de recurso público, son tan sólo (y este «tan sólo» lo es todo) las actitudes más genéricas del espíritu: facultad de lenguaje, disposición al aprendizaje, capacidad de abstracción y de conexión, acceso a la autorreflexión.

Por la expresión *general intellect* hay que entender, literalmente, intelecto en general. Ahora bien, se sobreentiende que el Intelecto-en-general sólo constituye una «partitura» en sentido amplio. No se trata desde luego de una composición específica (las «Variaciones Goldberg» de Bach, por ejemplo), interpretada por una persona cuyas competencias no permiten comparación alguna (Glenn Gould, por ejemplo), sino, precisamente, de una simple facultad, e incluso de la facultad que hace posible toda composición (así como toda experiencia). La ejecución virtuosa, que nunca da lugar a una obra, no puede, en este caso, presuponerla siquiera. Esta consiste en hacer resonar el Intelecto en tanto que actitud. Su única partitura es, como tal, la condición de posibilidad de todas las partituras. Este virtuosismo no tiene nada de inhabitual, ni precisa de un talento particular. Basta con pensar en el

acto por el cual una ser hablante cualquiera bebe de la inexorable potencialidad del lenguaje (lo contrario de una «obra» definida) para ejecutar una enunciación contingente y única.

1) El intelecto se vuelve público en la medida en que se une al Trabajo; sin embargo, una vez unido al Trabajo, su carácter público típico es también inhibido y abolido. Sin cesar de ser evocado de nuevo como fuerza productiva, es sin cesar abolido, de nuevo, como *esfera pública* propiamente dicha, raíz eventual de la Acción política, principio constitucional diferente.

El *general intellect* es el fundamento de una cooperación social más amplia que la específica del campo del trabajo. Más amplia y, al mismo tiempo, absolutamente heterogénea. Mientras que las conexiones del proceso productivo se basan en la *división* técnica y jerárquica de las atribuciones, la «acción-en-concierto», centrada en el *general intellect*, parte de la participación común en la «vida del espíritu», es decir, de la *repartición* preliminar de actitudes comunicativas y cognitivas. Sin embargo, la cooperación *excedente* del Intelecto, en lugar de eludir las coacciones de la producción capitalista, aparece como su recurso más precioso. Su carácter heterogéneo no tiene voz ni apariencia. Y más aún, dado que la aparición del Intelecto se vuelve el requisito técnico previo al Trabajo, la «acción-en-concierto» fuera del tiempo de trabajo que anima está sometida a su vez a los criterios y las jerarquías que caracterizan el régimen de fábrica.

Las consecuencias principales de esta situación paradójica son las siguientes: la primera atañe a la naturaleza y la forma del poder político. El carácter público particular del Intelecto, privado de una expresión que le sea propia por este Trabajo, que sin embargo le invoca como fuerza productiva, se manifiesta indirectamente en el campo del Estado a través del *crecimiento hipertrófico de los aparatos administrativos*. La administración, y no ya el sistema político-parlamentario, es el corazón de la *estaticidad*: pero lo es

precisamente porque representa una concreción autoritaria del *general intellect*, el punto de fusión entre saber y mando, la imagen invertida de la cooperación excedente. Es muy cierto que, desde hace décadas, el peso creciente y determinante de la burocracia en el «cuerpo político» ha sido objeto de diferentes descripciones: sin embargo, aquí queremos indicar un umbral inédito. En pocas palabras, ya no se trata de procesos muy conocidos de racionalización del Estado, sino, a la inversa, ahora se trata de tomar acta del advenimiento de la *estatización del Intelecto*. La antigua expresión «razón de Estado» adquiere por primera vez un sentido no metafórico. Si Hobbes y los demás grandes teóricos de la «unidad política» veían el principio de legitimación del poder absoluto en el traspaso del derecho natural de cada individuo en la persona del soberano, habría que hablar ahora, por el contrario, de un traspaso del Intelecto o, mejor aún, de su inmediato e irreductible carácter público, en la Administración del Estado.

La segunda consecuencia atañe a la naturaleza efectiva del régimen posfordista. Dado que el «espacio de estructura pública» abierto por el Intelecto es reducido enteramente en cada momento a una cooperación en el dominio del trabajo, es decir, a una trama tupida de relaciones jerárquicas, la función discriminante que tiene «la presencia de otro», en todas las operaciones productivas concretas cobra la forma de la *dependencia personal*. En otros términos, la actividad virtuosa se muestra como *trabajo servil* universal. La afinidad entre el pianista y el camarero, que Marx había vislumbrado, encuentra una confirmación inopinada en una época en la que todo el trabajo asalariado se emparenta con el «artista ejecutor». Cuando «el producto es inseparable del acto de producción», este acto invoca la persona del que lo lleva a cabo y, sobre todo, la relación entre esta y la persona del que se lo ha mandado o a la que se dirige. Si, por una parte, la puesta al trabajo de lo que es *común*, es decir, del Intelecto y del Lenguaje, vuelve ficticia la división técnica impersonal de las atribuciones, por otra, al no traducirse esta comunidad en una esfera pública

(es decir, en una comunidad política), induce una personalización viscosa del sometimiento.

IV.— La piedra angular de la acción política (y también el paso que, solo, podrá arrancarla a la parálisis actual) consiste en desarrollar el carácter público del Intelecto fuera del trabajo, en oposición a este. La empresa se presenta bajo dos perfiles distintos, pero que están en la más estricta complementariedad. Por una parte, el *general intellect* se afirma como una esfera pública autónoma, evitando entonces el «traspaso» de su propio poder al poder absoluto de la Administración, únicamente si se rompe el lazo que le une a la producción de mercancías y al trabajo asalariado. Por otra parte, la subversión de las relaciones capitalistas de producción puede manifestarse, de ahora en adelante, sólo con la constitución de una esfera pública no estatal, de una comunidad política que tenga como propio gozne al *general intellect*. Los rasgos distintivos de la experiencia posfordista (virtuosismo servil, valorización de la facultad del lenguaje, relación inevitable con la «presencia del otro», etc.) postulan, como contra-paso conflictivo, nada menos que una forma radicalmente nueva de democracia.

Llamamos Éxodo a la defección de masas fuera del Estado, a la alianza entre el *general intellect* y la Acción política, el tránsito hacia la esfera pública del Intelecto. El término no indica en absoluto, pues, una simple estrategia existencial, no más que la salida de puntillas por una puerta oculta o la búsqueda de algún intersticio al amparo del que pudiéramos refugiarnos. Por «Éxodo» entiendo, por el contrario, un modelo de acción de pleno derecho, capaz de medirse con las «cosas últimas» de la política moderna, en fin, con los grandes temas articulados sucesivamente por Hobbes, Rousseau, Lenin, Schmitt (con las parejas fundamentales tales como mando/obediencia, público/privado, amigo/enemigo, consenso/violencia, etc.). Hoy, de manera algo diferente de lo que ocurrió en el siglo XVI bajo la presión de las guerras civiles, podemos circuns-

cribir de nuevo el *cuadro de los asuntos comunes*. Una circunscripción tal debe sacar a la luz la ocasión de libertad contenida en ese entrelazamiento inédito entre Trabajo, Acción e Intelecto, del que, hasta ahora, por el contrario, tan sólo hemos padecido.

1) El Éxodo es la fundación de una República. Pero la idea misma de «república» exige despedirse de la organización estatal. República y, en este caso, ya no Estado. De este modo, la acción política del éxodo consiste en una *sustracción emprendedora*. Sólo el que abre una línea de fuga puede fundar; pero, recíprocamente, sólo el que funda logra encontrar el paso para partir de Egipto. En lo que sigue, quisiéramos circunstanciar el tema del Éxodo, es decir, de la Acción en tanto *sustracción emprendedora* (o despedida fundadora) a través de una serie de palabras-clave. Aquí están las principales: Desobediencia, Intemperancia, Multitud, Sóviet, Ejemplo, Derecho de Resistencia, Milagro.

V.— La «desobediencia civil» representa, hoy, la forma fundamental e insoslayable de la acción política, con la condición, sin embargo, de desembarazarla de la tradición liberal de la que surgió. No se trata de rechazar una ley específica porque es incoherente o contradictoria en relación a otras normas fundamentales, por ejemplo con el dictado constitucional: en este caso, en efecto, la insumisión daría testimonio de una lealtad más profunda hacia el orden estatal. Recíprocamente, por moderadas que puedan ser sus diferentes manifestaciones, la Desobediencia radical que aquí nos interesa debe poner en cuestión la propia facultad de mandar del Estado.

Según Hobbes, con la institución del «cuerpo político» nos imponemos la obligación de obedecer antes incluso de saber lo que nos será mandado: «La obligación de obedecer, según la cual son válidas las leyes civiles, precede a toda ley civil». Por esto nunca encontraremos una ley particular que nos intime a no rebelarnos. Si la aceptación incondicional del mando

no estuviera ya *presupuesta*, las disposiciones legislativas concretas (incluida evidentemente la que masculla: «no te rebelarás en ningún caso») no tendrían ningún valor. Hobbes sostiene que el lazo original de obediencia deriva de la «ley natural», es decir, del interés común en la autoconservación y la seguridad. Pero se apresura a añadir, la ley «natural», es decir, la Super-ley que impone observar todas las órdenes del soberano, sólo se vuelve ley efectivamente «cuando se ha salido del estado de naturaleza, y por tanto cuando el Estado está ya instituido». Vislumbramos así una auténtica paradoja: la obligación de obedecer es a la vez causa y efecto de la existencia del Estado, es sostenida por aquello cuyo fundamento constituye, precede y sigue al mismo tiempo a la formación del «supremo imperio».

La Acción política apunta a la obediencia preliminar y sin contenido sobre cuya base tan sólo puede desarrollarse a continuación la melancolía dialéctica de aquiescencia y «transgresión». Infringiendo una prescripción particular sobre el desmantelamiento de la asistencia sanitaria o el bloqueo de la emigración, nos remontamos al presupuesto escondido de toda prescripción imperativa y lastimamos su vigor. Incluso la Desobediencia radical «precede a las leyes civiles», puesto que no se limita a violarlas, sino que invoca el fundamento mismo de su validez.

1) Para justificar la obligación preventiva de la sumisión, un Hobbes milenarista debería apelar, más que a una «ley natural», a la racionalidad técnica del proceso productivo, es decir, al «intelecto general» *en tanto que* organización despótica del Trabajo asalariado. La «ley del *general intellect*», al igual que la «ley natural», tiene una estructura paradójica: si, por una parte, parece fundar el mando de la Administración estatal, al exigir el respeto de toda decisión que pudiera tomar, por otra parte, por el contrario, se presenta como una *ley* verdadera únicamente porque (y después de que) la Administración ejerce ya un mando incondicionado.

La desobediencia radical rompe este círculo virtuoso según el cual el Intelecto figura, al mismo tiempo, como premisa y consecuencia del Estado. Lo rompe mediante el doble movimiento al que hemos aludido anteriormente. Ante todo, saca a la luz y desarrolla positivamente los aspectos del *general intellect* que reniegan de la permanencia ulterior del Trabajo asalariado. Sobre esta base, hace valer la potencia práctica del Intelecto contra la facultad decisoria de la Administración. Desgajado de la producción de plusvalía, el Intelecto ya no es la «ley natural» del capitalismo tardío, sino la matriz de una República no estatal.

2) Los conflictos sociales que se manifiestan no sólo y no tanto como *protesta*, sino sobre todo como *defección* (o, por retomar la expresión de Albert O. Hirschman, no como *voice*, sino como *exit*) son un terreno para la cultura de la Desobediencia.

Nada es menos pasivo que la fuga. El *exit* modifica las condiciones en que tiene lugar el conflicto, más que presuponerlas como un horizonte fijo; modifica el conflicto en que se inscribe un problema, en lugar de afrontar este último eligiendo tal o cual alternativa preestablecida. En pocas palabras, el *exit* consiste en una invención sin prejuicios que altera las reglas del juego y vuelve loca a la brújula del adversario. Basta con pensar en la fuga masiva fuera del régimen de la fábrica llevada a cabo por los obreros norteamericanos en la mitad del siglo XIX. Traspasando la «frontera» para colonizar las tierras a bajo precio, aprovecharon la ocasión, verdaderamente extraordinaria, de hacer *reversible* su propia condición de partida. Algo semejante tuvo lugar al final de los años setenta, en Italia, cuando la fuerza de trabajo de los jóvenes, contra toda previsión, prefirió la precariedad y el *part-time* al puesto fijo en la gran empresa. Incluso, durante un tiempo muy breve, la movilidad ocupacional funcionó como recurso político, provocando el eclipse de la disciplina industrial y permitiendo un cierto grado de autodeterminación.

También en este caso, se abandonaron los roles preestablecidos y se colonizó un territorio desconocido en los mapas oficiales.

La defección está en la antípodas de la fórmula desesperada: «no tenemos que perder más que nuestras cadenas»: pivota incluso sobre una riqueza latente, sobre una exuberancia de posibilidades, en fin, sobre el principio del *tertium datur*. Pero, ¿cuál es, en la época posfordista, la abundancia virtual que solicita la opción-fuga en detrimento de la opción-resistencia? Una «frontera» espacial no está en juego, evidentemente, sino el surplus de saber, de comunicación, de acción-en-concierto implicados por el carácter público del *general intellect*. El acto de imaginación colectiva que llamamos «defección» da una expresión autónoma, afirmativa, de gran importancia a este surplus, impidiendo así su «transferencia» al poder de la Administración estatal.

La Desobediencia radical comporta, pues, un conjunto de acciones positivas. No es una omisión irritada, sino una empresa. El orden soberano sigue en el mismo estado, sin ejecución posible, porque se había preocupado demasiado de presentar de una manera diferente la cuestión que pretendía abolir.

3) Conviene recordar la distinción —muy neta en la ética antigua, pero casi abandonada después— entre «intemperancia» e «incontinencia». Mientras que este último término significa un vulgar desarreglo, un desconocimiento de las leyes, un consentimiento a la codicia más inmediata. Por el contrario, la intemperancia consiste en el hecho de oponer un conocimiento intelectual a la norma ética y política. Como principio que inspira la acción, se adopta una premisa «teorética» en lugar de una «práctica», con consecuencias extravagantes y peligrosas para la armonía de la vida asociada. Para Aristóteles, el intemperante es un vicioso, porque yuxtapone y confunde dos géneros de discurso esencialmente diferentes. No ignora la ley, ni se contenta con contestarla, sino que la desacredita de la manera más grave, en la medida en que hace derivar

una conducta pública de ese Intelecto puro que, al gozar de un cuadro propio, no tendría que interferir con los acontecimientos de la *polis*.

El Éxodo tiene en la Intemperancia su virtud cardinal. La obligación preliminar de la obediencia hacia el Estado no es rechazada por incontinencia, sino en nombre de la conexión sistemática entre Intelecto y Acción política. Cada defección constructiva hace alusión a la realidad aparente del *general intellect*, sacando de ella consecuencias prácticas en ruptura con las «leyes civiles». En fin, en el recurso intemperante al Intelecto-en-general se perfila un virtuosismo no servil.

VI.— El contraste político decisivo es el que opone la Multitud al Pueblo. El concepto de «pueblo», según Hobbes (pero también para una buena parte de la tradición democrático-socialista), está en estrecha correlación con la existencia del Estado; es incluso un reflejo de este: «El pueblo es algo *único*, que tiene una voluntad *única*, y al que puede atribuirse una voluntad *única*. El pueblo reina en todo Estado» y, recíprocamente, «el rey es el pueblo». La cantinela progresista sobre la «soberanía popular» tiene como amargo contrapunto la identificación del pueblo con el soberano o, si se prefiere, la *popularidad del rey*. La Multitud, por el contrario, siente horror por la unidad política; es recalcitrante a la obediencia, no se amolda nunca al status de persona jurídica y, a causa de ello, «no puede prometer, ni pactar, ni adquirir y transmitir derechos». Es antiestatal, pero, a causa de ello precisamente, también antipopular: «los ciudadanos, cuando se rebelan contra el Estado, son la *multitud* contra el *pueblo*».

Para los apologetas del poder soberano del siglo XVI, «multitud» es un concepto-límite puramente negativo: tufillo del estado de naturaleza en la sociedad civil, detritus persistente y sin embargo informe, metáfora de la crisis posible. Luego, el pensamiento liberal ha suavizado la inquietud provocada por esta «multitud» con la dicotomía público/privado. *Privado* —literalmente: desprovisto de rostro y de voz, y jurídicamente: extraño a la

esfera de los asuntos comunes— tal es la multitud. A su vez, la teoría democrático-socialista ha enarbolado la pareja colectivo/individual: mientras que la colectividad de los «productores» (última encarnación del Pueblo) se identifica con el Estado, y poco importa que sea con Napolitano o con Honnecker, la Multitud es confinada en el recinto de la experiencia «individual», es condenada a la impotencia.

Este destino de marginalidad cobra fin hoy. La multitud, más que constituir una antecedente «natural», se presenta como un *resultado* histórico, un término llegado a la madurez de las transformaciones intervenidas en el proceso productivo y en las formas de vida. La «multitud» surge en escena y se vuelve protagonista absoluta, mientras que se consuma la crisis de la sociedad del Trabajo. La cooperación social posfordista, al abolir la frontera entre tiempo de producción y tiempo personal, así como la distinción entre cualidades profesionales y actitudes políticas, crea una especie nueva en relación a la cual las dicotomías público/privado, colectivo/individual parecen farsas. Ni «productores» ni ciudadanos, los *virtuosos* modernos se elevan como último recurso al rango de Multitud.

Se trata de una salida duradera y no de un intermedio tumultuoso. En efecto, la nueva Multitud no es un torbellino de átomos a los que *todavía* les falta la unidad, sino la forma de existencia política que se afirma a partir de *una* Unidad radicalmente heterogénea con relación al Estado: el Intelecto público. La multitud no concierta pactos, ni transfiere derechos al soberano, porque dispone ya de una «partitura» común; nunca converge hacia una *voluntad general* porque comparte ya un *general intellect*.

1) La Multitud obstruye y desmonta los mecanismos de la representación política. Se expresa como un conjunto de «minorías activas», de las que ninguna aspira, sin embargo, a transformarse en mayoría. Desarrolla un *poder* refractario a la idea de hacerse *gobierno*.

El hecho es que cada uno de los elementos de la multitud parece inseparable de «presencia de los otros», inconcebible fuera de la cooperación lingüística o de la acción-en-concierto que esa presencia implica. Pero la cooperación, a diferencia del tiempo de trabajo individual o del derecho de ciudadanía individual, no es una «substancia» extrapolable o conmutable. Puede ser sometida, es cierto, pero no representada ni, mucho menos, delegada. La Multitud, que tiene su modo de ser exclusivo en la acción-en-concierto, está infiltrada a montones por Kapos y Quisling de todo tipo, pero no acredita contra-figuras o testaferros.

Los Estados del Occidente desarrollado se resignan de ahora en adelante a la irrepresentabilidad política de la fuerza de trabajo posfordista; se refuerzan incluso, sacando de aquella una legitimación paradójica de su reestructuración autoritaria. La dura e irreversible crisis de la representación ofrece la ocasión de liquidar todo simulacro residual de «esfera pública», de desarrollar sobremanera, como hemos dicho, las prerrogativas de la Administración en detrimento del cuadro político-parlamentario, de hacer habitual el estado de emergencia. Las reformas institucionales elaboran reglas y procedimientos necesarios para gobernar a una Multitud sobre la que ya no puede sobreimponerse la fisionomía tranquilizante del Pueblo.

Interpretado por el Estado postkeynesiano, el debilitamiento estructural de la democracia representativa se muestra como un estrechamiento tendencial de la democracia *tout court*. Se sobreentiende, no obstante, que una oposición a este curso, si se conduce en nombre de los valores de la representación, resulta embotada y patética: tan eficaz como una campaña de castidad para los gorriones. La instancia democrática coincide hoy con la construcción y la experimentación de formas de *democracia no representativa y extraparlamentaria*. Lo demás no es más que charla petulante.

2) La democracia de la Multitud toma en serio el diagnóstico que propone, no sin amargura, Carl Schmitt en

los últimos años de su vida: «El tiempo del Estatismo toca a su fin [...]. El Estado como modelo de la unidad política, el Estado como titular del más extraordinario de todos los monopolios, es decir, del monopolio de la decisión política, está a punto de ser destronado.» Con un añadido importante: el monopolio de la decisión es sustraído verdaderamente al Estado sólo si deja de ser un monopolio de una vez por todas. La esfera pública del Intelecto, es decir, la república de la «multitud», es una *fuerza centrífuga*: es decir, excluye no sólo la permanencia, sino también la reconstitución en cualquier forma de un «cuerpo político» unitario. La conspiración republicana, para dar una salida duradera al impulso antimonopolista, se encarna en los organismos democráticos que, al no ser representativos, impiden precisamente toda reedición de la «unidad política».

Se conoce el desprecio de Hobbes por los «sistemas políticos irregulares». Su característica más molesta es que amparan a la Multitud en el seno del Pueblo: «nada más que ligas o algunas veces simples agrupamientos de gente, carentes de una unión dirigida con vistas a algún designio particular o determinada por las obligaciones de unos respecto a otros». ¡Y bueno! La República de la Multitud consiste precisamente en institutos de ese género: *ligas*, *consejos*, *soviets*, con la diferencia que, contrariamente al juicio malévolo de Hobbes, no se trata ciertamente de agrupamientos efímeros cuyo desarrollo no perturba en nada los ritos de la soberanía. Las ligas, los consejos, los soviets —en fin, los órganos de la democracia no representativa— dan más bien una expresión política a la acción-en-concierto que, al tener por trama el *general intellect*, gozan cada vez más de una publicidad absolutamente diferente de la que está concentrada en la persona del soberano. La esfera pública dibujada por las «reuniones» entre las que no están en vigor «obligaciones recíprocas» determina la *soledad* del rey, es decir, reduce la compañía del Estado a una *banda de barrio* de las más privadas, imbuida de poder pero marginal.

Los soviets de la Multitud interfieren de manera conflictiva con el aparato administrativo del Estado, con el fin de corroer sus prerrogativas y absorber sus competencias. Traducen en praxis republicana, es decir, en cuidado de los asuntos comunes, los mismos recursos de base- saber, comunicación, relación con la «presencia del otro»- que se ponen a la venta en la producción posfordista. Emancipan a la *cooperación virtuosa* de los lazos actuales con el trabajo asalariado, mostrando mediante acciones positivas cómo una excede y contradice al otro.

A la representación y la delegación, los soviets oponen un estilo operativo mucho más complejo, concentrado en el *Ejemplo* y en la *reproducibilidad política*. Es ejemplar la iniciativa práctica que, al mostrar en un caso particular la alianza posible entre *general intellect* y República, tiene la autoridad del prototipo y no la normatividad del orden. En torno a la distribución de la renta o de la organización escolar, del funcionamiento de los *media* o del agenciamiento urbano, los soviets elaboran acciones paradigmáticas, capaces de revelar una nueva combinación de saberes, de propensiones éticas, de técnicas, de deseos. El ejemplo no es la aplicación empírica de un concepto universal, sino la singularidad y el carácter realizado que habitualmente, al hablar de la «vida del espíritu», atribuimos a una *idea*. En fin, es una «especie» que está constituida por un solo individuo. Por esta razón, el Ejemplo puede ser *reproducido* políticamente, pero nunca integrado en un «programa general» omnívoro.

VII.— La atrofia de la acción política ha tenido como corolario la convicción de que ya no hay «enemigo», sino tan sólo interlocutores incoherentes, seducidos por lo equívoco y aún no ilustrados. El abandono de la noción de «enemistad», juzgada demasiado fuerte y, en todo caso, desplazada, descubre un optimismo considerable: se considera, entonces, «que hay que nadar en el sentido de la corriente» (es el reproche que hacía Walter Benjamin a la socialdemocracia alemana en los

años treinta). Y poco importa si la «corriente» benévola toma sucesivamente nombres diferentes: el progreso, el desarrollo de las fuerzas productivas, la identificación de una forma de vida que escape a la inautenticidad, el *general intellect*. Naturalmente, se toma en consideración la posibilidad de no llegar a nadar en absoluto, es decir, de no saber definir en términos claros y distintos en qué consiste la política adecuada a nuestro tiempo. No obstante, esta precaución no elide la persuasión fundamental, la corrobora en la medida en que se aprende a «nadar», y por tanto, en la medida en que se piense en la libertad posible, la «corriente» nos arrastrará irresistiblemente hacia adelante. No se tiene en cuenta para nada, por el contrario, la interdicción que las instituciones, los intereses, las fuerzas materiales oponen al nadador advertido; se ignora la catástrofe que a menudo golpea precisa y solamente al que lo ha visto claro. Pero hay algo peor: el que no se preocupa de definir la naturaleza específica del *enemigo*, ni los lugares en que radica su poder y en los que los lazos que impone son cada vez más estrechos, no está verdaderamente en condiciones de indicar la instancia positiva por la que es preciso batirse, el modo de ser alternativo que merece la esperanza.

La teoría del Éxodo restituye toda su pregnancia al concepto de «enemistad», subrayando sin embargo los rasgos característicos que asume en tanto que «el tiempo del estatismo toca ahora a su fin». ¿Cómo se manifiesta la relación amigo/enemigo para la Multitud posfordista que, aunque tiende ciertamente a desagregar el «supremo imperio», no está dispuesta por ello a hacerse a su vez Estado?

1) En primer lugar, hay que reconocer un cambio en la *geometría de la hostilidad*. El «enemigo» ya no aparece como la recta paralela, o el interfaz especular, que se opone punto por punto a la trinchera o a las casamatas ocupadas por los «amigos», sino como el segmento que cruza por diversos sitios una línea de fuga sinusoidal, lo que da lugar, sobre todo porque los amigos evacuan las

posiciones previsibles, a una secuencia de *defecciones constructivas*. En términos militares, el «enemigo» contemporáneo no deja de imitar al ejército del faraón: persigue a los prófugos, los desertores, pero nunca llega a precederles o a hacerles frentes. Ahora bien, el hecho mismo de que la hostilidad se vuelve *asimétrica* obliga a atribuir un relieve autónomo al concepto de «amistad», liberándole del estatuto subalterno y parasitario que le asigna Carl Schmitt. Lejos de tener como única característica la de compartir el mismo enemigo, el amigo es definido por las relaciones de solidaridad que se establecen en el curso de la fuga, por la necesidad de inventar juntos oportunidades hasta entonces no contabilizadas, por la participación común en la República. La «amistad» tiene siempre una extensión más amplia que el «frente» a lo largo del cual el faraón desencadena sus incursiones. Pero esta sobreabundancia no implica en absoluto una dulce indiferencia en la línea de fuego. Por el contrario, la asimetría permite coger por detrás al «enemigo», engañándole y deslumbrando al que quiere desaparecer.

En segundo lugar, hay que precisar con cuidado cuál es, hoy, la *gradación de la hostilidad*. Para obtener un efecto de contraste, es útil recordar la distinción proverbial que hace Schmitt entre enemistad *relativa* y enemistad *absoluta*. En el siglo XVIII, las guerras europeas entre Estados fueron circunscritas y reguladas mediante criterios agonísticos, según los cuales cada beligerante reconocía al otro como el titular legítimo de la soberanía, y por tanto como un sujeto de prerrogativas semejantes. Tiempos dichosos, dice Schmitt, pero irrevocablemente pasados. En nuestro siglo, las revoluciones proletarias han retirado el freno de la hostilidad, elevando la guerra civil al rango de modelo implícito de todo conflicto. En la medida en que lo que está en juego es el poder de estado, es decir, la soberanía, la enemistad se vuelve absoluta. Pero, ¿es válida aún la escala Mercalli elaborada por Schmitt? Hay razones para dudar de ello, ya que ignora el movimiento telúrico verdaderamente decisi-

vo: un género de hostilidad que no aspira a asegurar para nuevas manos el monopolio de la decisión política, sino que reivindica su abrogación.

El modelo de la enemistad «absoluta» está caduco, no porque sea extremista o cruel sino, paradójicamente, porque es demasiado poco radical. En efecto, la Multitud republicana tiende a destruir lo que, en ella, constituye el premio codiciado del vencedor. La guerra civil conviene perfectamente a las venganzas étnicas, en las que aún se decide quién será el soberano, mientras que parece totalmente incongruente en los conflictos que, al minar el orden económico-jurídico del Estado capitalista, revocan la soberanía como tal. Las diferentes «minorías activas» multiplican los centros no estatales de decisión política, sin proyectar para ello la formación de una nueva *volonté générale* (y destituyéndola incluso de todo fundamento). Esto trae consigo la prioridad establecida de un estado intermedio entre paz y guerra. Si el conflicto, para garantizarse «el más extraordinario de todos los monopolios» no prevé otra conclusión que una victoria absoluta o una derrota absoluta, recíprocamente, la instancia de mayor radicalidad, es decir, la que es antimonopolio, alterna la ruptura con el trato, la intransigencia que no excluye ningún medio con los compromisos necesarios para recortar zonas francas y cuadros neutros. Ni «relativa» en el sentido del *ius publicum* que antaño atemperó los conflictos entre los Estados soberanos, ni «absoluta» a la manera de las guerras civiles, la enemistad de la Multitud puede decirse a lo sumo *reactiva de manera ilimitada*.

2) La nueva geometría y la nueva gradación de la hostilidad, lejos de aconsejar la inacción, exigen una redefinición muy precisa del papel que cumple la violencia en la acción política. Puesto que el Éxodo es una sustracción *emprendedora*, el recurso a la fuerza ya no será a la medida de la conquista del poder de Estado en el país del faraón, sino de la *salvaguardia* de las formas de vida y de las relaciones comunitarias experimentadas a lo largo del camino. Son las obras de la amistad

las que merecen ser defendidas cueste lo que cueste. La violencia no está tendida hacia el porvenir radiante, sino que asegura respeto y persistencia a lo que fue esbozado ayer. No innova, sino que prolonga algo que es ya: expresiones autónomas de la acción-en-concierto basada en el *general intellect*, organismos de democracia no representativa, formas de asistencia y de protección recíproca (de *welfare*, en suma) salidas fuera de y contra la administración del Estado. Se trata pues de una violencia conservadora.

A los conflictos extremos de la metrópoli posfordista se adapta una categoría política premoderna: el *ius resistentiae*, el Derecho de resistencia. Mediante una expresión tal no se entendía ciertamente la evidente facultad de reaccionar si se era agredido, pero tampoco un levantamiento general contra el poder constituido: la discriminación respecto a la *seditio* y la *rebelio* es neta. El Derecho de resistencia tiene una significación muy específica y sutil. Autoriza el ejercicio de la violencia cada vez que una corporación de artesanos, o toda la comunidad, o incluso los diferentes individuos, ven alterados por el poder central algunas de sus prerrogativas positivas, adquiridas de hecho o admitidas por tradición. El punto fuerte reside pues en el hecho de preservar una transformación ya acaecida, en el hecho de sancionar un modo de ser común que ya se perfila en relieve. Estrechamente ligado a la Desobediencia radical y a la virtud de la intemperancia, el *ius resistentiae* resuena, hoy, como la última palabra y la más al día sobre el tema de la legalidad o la ilegalidad. La fundación de la República, aunque descarta la perspectiva de la guerra civil, postula sin embargo un derecho de resistencia ilimitado.

VIII.— Trabajo, Acción, Intelecto: Hannah Arendt distingue netamente entre estas tres esferas de la experiencia humana mostrando su inconmensurabilidad recíproca sobre el modelo de una tradición que se remonta a Aristóteles y que fue válida aún como *common sense* para la generación llegada a la política en

los años sesenta. Aun siendo adyacentes e incluso superponiéndose, estos diferentes cuadros están esencialmente no conectados. E incluso, se excluyen unos a otros: mientras hacemos política, no producimos, y no nos consagramos a la contemplación intelectual; cuando trabajamos, no actuamos políticamente exponiéndonos a la presencia de los otros y no participamos en la «vida del espíritu»; el que se consagra a la reflexión pura se sustrae provisionalmente del mundo de las apariencias y por tanto ni actúa ni produce. Cada uno su lote, parece decir la autora de la *Vida activa*, y cada uno para sí mismo. Sin embargo, mientras reivindica con una pasión admirable el Valor específico de la Acción política, batiéndose contra su recuperación en la sociedad de masa, Arendt presupone que las otras dos esferas fundamentales, Trabajo e Intelecto, han permanecido sin cambios en lo que atañe a su estructura cualitativa. Es cierto, el trabajo se ha dilatado sobremedida, es cierto, el pensamiento conoce la penuria y el fracaso: no obstante, no se trata más que de un simple cambio orgánico con la naturaleza, el metabolismo social, la producción de nuevos objetos, y aún es una actividad solitaria, extraña en sí misma al cuidado de los asuntos comunes.

Como es evidente, el discurso desarrollado aquí se opone radicalmente al esquema conceptual propuesto por Arendt, así como a la tradición en la que ella se inspira. Recapitulemos brevemente. La decadencia de la Acción política depende de las modificaciones cualitativas intervenidas tanto en la esfera del trabajo como en la del intelecto, desde el momento en que se ha establecido una intimidad estrecha entre una y otra. Ligado al trabajo, el Intelecto (como actitud o *facultad*, y no como repertorio de conocimientos especiales) se vuelve *público*, aparente, mundano: es decir, que surge al primer plano su naturaleza de recurso compartido o de bien común. Recíprocamente, cuando la potencia del *general intellect* constituye el principal pilar de la producción social, el Trabajo cobra el aspecto de una actividad-sin-obra, que se asemeja punto por punto a las

ejecuciones del virtuoso basadas en una relación evidente con la presencia del «otro». Pero, ¿qué es el virtuosismo, sino el rasgo característico de la acción política? Hay que concluir, sin embargo, que la producción posfordista ha absorbido en sí misma las modalidades típicas de la Acción y, es un hecho, ha decretado su eclipse. Naturalmente, esta metamorfosis no tiene nada de emancipador: en el cuadro del trabajo asalariado, la relación virtuosa con la presencia del otro se traduce en *dependencia personal*; la actividad sin obra que recuerda de cerca a la práctica política es reducida a una *prestación servil* de las más modernas.

En la segunda parte de este ensayo, hemos sostenido que la Acción política conoce su rescate allí donde se alía al Intelecto público (allí donde, por tanto, este Intelecto se desprende del trabajo asalariado e, incluso, emprende su crítica con la gracia de un ácido corrosivo). La Acción consiste, en fin, en el hecho de articular el *general intellect* con la esfera pública no-estatal, el cuadro de los asuntos comunes, la República. El Éxodo, en el curso del cual se realiza la nueva alianza entre Intelecto y Acción tiene algunas estrellas fijas en su cielo: Desobediencia radical, Intemperancia, Multitud, Soviet, Ejemplo, Derecho de resistencia. Estas categorías designan una teoría política por llegar que sepa afrontar la crisis europea de nuestro fin de siglo, proponiendo una solución radicalmente anti-hobbesiana.

1) La Acción política, afirma Arendt, es un nuevo comienzo que interrumpe y contradice procesos automáticos ahora ya consolidados. La Acción tiene que ver, pues, en cierta manera, con el *milagro*, ya que, como este, es inesperada y sorprendente. Ahora bien, concluyendo, vale la pena preguntarse si a la teoría del Éxodo, en lo demás inconciliable con la posición arendtiana, no le pertenece el tema del Milagro.

Se trata, desde luego, de un tema recurrente en el gran pensamiento político y sobre todo en el reaccionario. Para Hobbes, es el soberano el que decide qué acontecimientos merecen el rango de milagro, es decir,

transcienden las reglas ordinarias. Inversamente, los milagros cesan una vez que el soberano los prohíbe. En la misma línea, como es sabido, se coloca Schmitt, cuando identifica el núcleo del poder en la facultad de proclamar el estado de excepción suspendiendo el orden constitucional: «El estado de excepción tiene para la jurisprudencia un significado análogo al del milagro para la teología». El radicalismo democrático de Spinoza rechaza, por el contrario, el valor teológico-político de la excepción milagrosa. Hay no obstante un aspecto ambiguo en su argumentación. En efecto, según Spinoza, el milagro, a diferencia de las leyes universales de la naturaleza con la que se confunde Dios, expresa tan sólo un «poder limitado», y es por tanto algo específicamente humano: más que consolidar la fe, nos hace más bien dudar de Dios y de todas las cosas, predisponiéndonos al ateísmo. Pero, ¿no son estos —precisamente potencia sólo humana, duda radical sobre el poder constituido, ateísmo político— algunos de los caracteres que definen la Acción antiestatal de la Multitud?

En general, el hecho de que Hobbes y Schmitt reserven el milagro al soberano no declara para nada en contra de la conexión entre Acción y Milagro, e incluso en cierto modo la confirma: en efecto, para estos autores, sólo el soberano actúa políticamente. El punto consiste entonces en no negar la importancia del estado de excepción en nombre de una crítica de la soberanía, sino en el hecho de comprender qué forma puede asumir una vez que la Acción política ha pasado a manos de la Multitud. Insurrección, deserción, invención de nuevos organismos democráticos, aplicación del principio del *tertium datur*, ahí están los Milagros de la multitud, los que no cesan cuando el soberano los prohíbe.

Al contrario de lo que piensa Arendt, la excepción milagrosa no es, sin embargo, un acontecimiento inefable, carente de raíces, absolutamente imponderable. Dado que surge en el interior del campo magnético definido por las relaciones cambiantes de la Acción con el Trabajo y el Intelecto, el Milagro es más bien una *espera imprevista*. Tal y como ocurre en cada oxímoron, los

dos términos están en tensión recíproca, pero no pueden desunirse. Si no se tratara más que de un imprevisto salvador o tan sólo de una espera clarividente, trataríamos, respectivamente, con la más insignificante causalidad o con un cálculo banal de la relación entre medios y fines. Recíprocamente, se trata de una excepción que sorprende especialmente al que la esperaba, de una anomalía tan precisa y potente que deja fuera de juego la brújula conceptual que, sin embargo, había señalado su lugar de surgimiento, de una discordancia entre causas y efectos cuya causa no siempre podemos entender, sin que por ello no se compruebe su efecto innovador.

En fin, es precisamente la explícita remisión a una *espera imprevista*, es decir, la exhibición de un necesario inacabamiento, lo que constituye el pundonor de toda teoría política que desdeña la benevolencia del soberano.

6. *Del Éxodo.*

Entre las muchas maneras en las que Marx ha descrito la crisis del proceso de acumulación capitalista (sobreproducción, caída tendencial de la tasa de beneficio, etc.), hay una de lo más desconocida: la *deserción* obrera de la fábrica.

Marx habla de una febril y sistemática desobediencia a las leyes del mercado de trabajo, a propósito de la fase inicial del capitalismo norteamericano, cuando su análisis del moderno modo de producción se tropieza con la epopeya del Oeste. Las caravanas de colonos dirigidas hacia las grandes llanuras y el individualismo exasperado del *frontiersman* se asoman en sus textos como una señal de dificultad para *Monsieur le Capital*. La «frontera» está incluida con fuerza propia en la crítica de la economía política.

No se trata solo de glosas marginales entorno a las anomalías del desarrollo en las áreas extraeuropeas. Se trata más bien, por parte de Marx, de la búsqueda de nuevas categorías interpretativas sometidas a prueba respecto a las tendencias de fondo implícitas en la relación capitalista. Por esto, más que los artículos marxianos sobre la guerra civil americana o su correspondencia con los socialistas alemanes emigrados a los Estados Unidos tras 1848, conviene prestar atención a un lugar teórico por excelencia: a un capítulo de *El Capital*. Precisamente, al último capítulo del primer libro, donde se trata de las colonias, incluso más en concreto, casi exclusivamente de la *función social* de la frontera norteamericana [Marx 1867: cap. xxv, «La moderna teoría de la colonización»].

La pregunta que se hace Marx es simple: ¿cómo ha podido ocurrir que el modo de producción capitalista haya encontrado tanta dificultad para imponerse justamente en un país que tenía la edad del capitalismo, nacido con él, sobre el que no pesaba la herencia viciosa de los modos de producción tradicionales?. En los Estados Unidos las condiciones para el desarrollo capitalista se daban en toda su pureza, por tanto algo no funcionó. No fue suficiente que desde el viejo continente fluyeran en abundancia dinero, fuerza de trabajo y tecnologías, no fue suficiente que las «cosas» del capital se reunieran en una tierra sin nostalgias. Las «cosas» han permanecido durante largo tiempo de esa manera, sin haber sido transubstanciadas en una *relación social*. La causa de este paradójico *impasse* reside, según Marx, en la costumbre contraída por los emigrantes de abandonar la fábrica, tras un breve periodo de tiempo, dirigiéndose hacia el Oeste, adentrándose en la frontera.

La frontera, es decir la presencia de un ilimitado territorio que poblar y colonizar, ha ofrecido a los obreros americanos la oportunidad, de veras extraordinaria, de hacer reversible su propia condición de partida. Cuando se cita la famosa «riqueza de oportunidades» como raíz y blasón de la civilización norteamericana, se nos olvida resaltar a menudo la oportunidad decisiva, que señala una diferencia respecto a la historia de la Europa industrial: esto es, aquella de *huir en masa del trabajo sometido al patrón*.

Ya un padre de la patria, Benjamín Franklin, aconsejando a quien quería trasladarse a América, escribía:

> Entre nosotros el trabajo cotidiano es demasiado costoso, y lo obreros difíciles de mantener juntos, porque cada uno de ellos desea ser patrón, mientras, por otro lado, el bajo costo de la tierra induce aún más a abandonar la industria por la agricultura. [...] Los grandes talleres manufactureros exigen abundancia de pobres que hagan el trabajo por salarios bajos; estos pobres se pueden encontrar en Europa, pero no se encontrarán en América hasta que toda la tierra no sea ocupada y cultivada [Williams 1933:206-7]

Y Wakefield, experto oficial de los problemas de las colonias, que Marx escoge como blanco de su polémica, admite cándidamente en su *England and America*:

> Allí donde la tierra es muy barata y todos los hombres son libres, donde todo el mundo puede, si lo desea, obtener un pedazo de tierra para sí, el trabajo no sólo es muy caro, por lo que a la participación del obrero en su producto se refiere, sino que la dificultad está en obtener trabajo colectivo, a cualquier precio [Marx 1867: II, 552-3].

La disponibilidad de tierras libres hace que el trabajo asalariado sea una red de mallas amplias, un *status* provisional, un episodio limitado en el tiempo: ya no perpetua identidad, destino irrevocable, prisión. La diferencia es profunda, hablamos para la actualidad. La dinámica de la frontera, más allá del enigma americano, constituye una potente anticipación de comportamientos colectivos contemporáneos. Agotada toda válvula de desahogo espacial, en la sociedad del capitalismo maduro regresa todavía el culto por la movilidad, la aspiración a rehuir una condición definitiva, la vocación por desertar del régimen de fábrica.

Al revés de cuanto ocurre en Europa, en los albores del industrialismo americano no eran los campesinos reducidos a la miseria quienes se convertían en obreros, sino obreros adultos los que se transformaban en libres cultivadores. El problema del trabajo independiente asume aquí una configuración insólita, que tiene también muchos rasgos de actualidad. La actividad autónoma, de hecho, no es un residuo miserable ni asfixiante, sino que se asienta *más allá* de la sumisión salarial (o al menos en sus márgenes). Representa el futuro, es decir aquello que continúa y se opone a la fábrica. Además, la relación con la naturaleza, de otra forma marcada por la estupidez y la impotencia, toma los trazos de una experiencia inteligente justamente por que llega *después* de la experiencia de la industria.

El paradigma de la deserción, que emerge en un principio en las proximidades de la «frontera», abre perspectivas *teóricas* imprevistas. Ni el concepto de

«sociedad civil» elaborado por Hegel, ni el funcionamiento del mercado delineado por Ricardo ayudan a entender la *estrategia de la fuga*. Una experiencia de civilización fundada sobre la continua sustracción a los roles establecidos, sobre la inclinación de trucar la baraja mientras la partida está en marcha. La «frontera» pasa a ser un arma crítica tanto frente a Hegel como frente a Ricardo, porque coloca la crisis del desarrollo capitalista en un contexto de *abundancia*, mientras el «sistema de las necesidades» hegeliano y la caída de la tasa de beneficio ricardiana se explican solo con relación a la *escasez* dominante.

Un cierto grado de abundancia ridiculiza la pretendida naturalidad de las leyes de la oferta y la demanda, y reduce el mercado de trabajo a utopía científica. La relación de fuerzas entre las clases está entonces definida también por la sustracción, en suma por la existencia de *vías de fuga*. Marx escribe:

> Aquí la población absoluta crece con mucha más rapidez que en la metrópoli, pues vienen al mundo muchos trabajadores en edad adulta, y a pesar de ello, el mercado de trabajo se halla siempre vacío. La ley de la oferta y la demanada se vienen a tierra. De una parte el viejo mundo lanza constantemente a estos territorios capitales ávidos de explotación y apetentes de espíritu de renunciamiento; de otra parte la reproducción normal de los obreros asalariados como tales obreros asalariados, tropieza con los más burdos obstáculos, algunos de ellos invencibles. ¡Y no digamos la producción de obreros asalariados *sobrantes* a tono con la acumulación de capital! [...] Esta transformación constante de los obreros asalariados en productores independientes [...] repercute a su vez de una manera completamente perjudicial en la situación del mercado de trabajo. No es sólo que el grado de explotación del obrero asalariado sea indecorasamente bajo; es que, además, este pierde, al desaparecer el lazo de subordinación, el sentido de sumisión al generoso capitalista [ibidem: II, 554, trad. p 654].

De esta manera se experimentan precozmente los efectos de la inexistencia, o peor aún, de la ineficacia del ejército asalariado de reserva como instrumento de contención del salario obrero. La misma situación se repetirá a gran escala con el *Welfare State*. La renta ya no depende exclusivamente del donativo del trabajo asalariado; es más, este donativo es concedido o negado en estrecha referencia a una renta eventual conseguida de otras formas (no importa si percibiendo la asistencia estatal o desarrollando actividades autónomas). Marx recurre a la «frontera» para dar cuenta de los altos salarios, escándalo y cruz del capitalismo americano en sus inicios. Pero ya se ha dicho que no es una cuestión meramente historiográfica. El nomadismo, la libertad individual, la deserción, el *sentimiento de abundancia* nutren el conflicto social moderno.

La cultura de la defección es extraña a la tradición democrática y socialista. Esta última ha interiorizado y repropuesto la idea europea de «confín» frente a la americana de «frontera». El *confín* es una línea sobre la que detenerse, la *frontera* es un área indefinida en la que proceder. El confín es estable y fijo, la frontera móvil e incierta. El uno es obstáculo, la otra oportunidad. La política democrática y socialista se basan sobre identidades fijas y delimitaciones seguras. Su fin es constreñir la «autonomía de lo social», haciendo exhaustivo y transparente el mecanismo de representación que conecta el trabajo al Estado. El individuo representado en el trabajo, el trabajo en el estado: una secuencia sin grietas, basada en el carácter estable de la vida de los individuos.

Se entiende de este modo, porqué el pensamiento democrático ha naufragado frente a los movimientos juveniles y a las nuevas demandas del trabajo dependiente. Para decirlo según los términos de un bello libro de Albert O. Hirschman (*Exit, Voice and Loyality*, 1970), la izquierda no ha visto que la opción *exit* (abandonar, si es posible, una situación desventajosa) se convertía en preponderante respecto a la opción *voice* (protestar activamente contra aquella situación). Aún

más, ha denigrado moralmente los comportamientos de «salida». La desobediencia y la fuga no son, por otra parte, un gesto negativo, que libere de la acción y la responsabilidad. Al contrario. Desertar significa modificar las condiciones dentro de las que se desenvuelve el conflicto, más aún, aumentarlo. Y la construcción positiva de un escenario favorable exige más empuje que el encuentro con condiciones prefijadas. Un «hacer» afirmativo cualifica la defección, imprimiéndole un gusto sensual y operativo para el presente. El conflicto se entabla a partir de lo que se ha construido huyendo, para defender relaciones sociales y formas de vida nuevas, a partir de las cuáles ya se está construyendo experiencia. A la antigua idea de huir para golpear mejor, se une la seguridad de que la lucha será tanto más eficaz, cuanto más se tenga *algo que perder más allá que las propias cadenas*.

7. *Derecho de resistencia*

Todo aconseja no ser condescendientes con ninguna forma de fetichismo respecto a la no violencia y la violencia. Ciertamente es estúpido identificar la radicalidad de una lucha con su tasa de ilegalidad. Pero no lo es menos elevar la mansedumbre a inoxidable criterio-guía de la acción. Por otro lado, no hay por que preocuparse demasiado: el pasaje del conflicto del estado latente a la visibilidad se encarga siempre de arrollar los «eternos principios» adoptados *de cuando en cuando* por los políticos de profesión.

Sobre la antigua, pero no agotada, cuestión de las formas de lucha, la discusión gira en redondo, abandonando los sofismas privados de la argucia y las citas *passepartout*. Mirándolo bien, prevé los efectos en cadena de un drástico cambio de paradigma teórico. Una mutación tal, escinde lo que parecía indistinguible y reúne cuanto se situaba en las antípodas. En resumen: la lucha contra el trabajo asalariado, al contrario de aquella contra la tiranía o contra la indigencia, ya no tiene correlación con la enfática perspectiva de la «toma del poder». Justamente en virtud de sus caracteres avanzados, se perfila como una transformación enteramente *social*, que se enfrenta de cerca con el «poder», pero sin soñar con una organización alternativa del Estado, más bien trata de entumecer y de extinguir toda forma de mando sobre la actividad de las mujeres y los hombres y, por tanto, el Estado *tout court*. Es decir: mientras la «revolución política» era considerada la premisa inevitable para modificar las relaciones sociales, ahora este botín ulterior pasa a ser el paso preliminar. La lucha puede tramitar toda su índole destructiva, solamente si ya expresa claramen-

te otra manera de vivir, de comunicar, incluso de producir. Solo si, en suma, se tiene algo que perder *más allá* de las propias cadenas.

El tema de la violencia, idolatrado o exorcizado, ha sido ligado con un doble hilo a la «toma del poder». ¿Qué ocurre, ahora que se considera a la existente forma de Estado, la última merecedora de ser corroída y destruida, y no tanto de ser remplazada por un Hiperestado «de todo el pueblo»? ¿Quizás la no violencia pase a ser el nuevo culto a oficiar? No parece apropiado. He aquí un oximoron imprevisto, el recurso_a la fuerza debe ser entendido con relación a un orden positivo que defender y salvaguardar. El éxodo del trabajo asalariado no es un gesto cóncavo, y menos algebraico. Huyendo, se está obligado a construir distintas relaciones sociales y nuevas formas de vida: se precisa de mucho amor por el presente y mucha inventiva. Por tanto, el conflicto empezará por preservar esto «nuevo» que entretanto ha sido instituido. La violencia, de haberla, no se extiende a los «radiantes porvenires», sino a prolongar algo que ya existe, aunque sea informalmente.

Frente a la hipocresía, o a la distraída simpleza, que marca hoy la discusión sobre legalidad e ilegalidad, conviene retornar sobre una categoría premoderna: el *ius resistentiae*. Con esta expresión, en el derecho medieval, no se entendía concretamente la facultad obvia de defenderse si se era agredido. Ni siquiera una sublevación general contra el poder constituido. Es clara la distinción respecto a la *seditio* y a la *rebellio*, en las cuales nos precipitábamos contra el conjunto de las instituciones vigentes, para edificar otras. El «derecho de resistencia» tiene, por el contrario, un significado bastante peculiar. Puede ser ejercitado en el momento en que una corporación artesana, o la entera comunidad, o incluso un individuo, vean alteradas, por el poder central, ciertas prerrogativas positivas válidas de hecho o por tradición. El punto preeminente del *ius resistentiae*, aquello que tiene la última palabra en el tema legalidad/ilegalidad, es la defensa de una transformación de las formas de vida efectiva, tangible, *ya*

acaecida. Los pasos grandes o pequeños, los desprendimientos o las avalanchas, de la lucha contra el trabajo asalariado admiten un ilimitado derecho de resistencia, mientras excluyen una teoría de la guerra civil.

Apéndice.
Do you remember counterrevolution?[1]

¿QUÉ SIGNIFICA LA PALABRA «contrarrevolución»?. Por ésta, no debe entenderse solamente una represión violenta —aunque, ciertamente, la represión nunca falte. No se trata de una simple restauración del *ancien régime*, es decir del restablecimiento del orden social resquebrajado por conflictos y revueltas. La «contrarrevolución» es, literalmente, una *revolución a la inversa*. Es decir: una innovación impetuosa de los modos de producir, de las formas de vida, de las relaciones sociales que, sin embargo, consolida y relanza el mando capitalista. La «contrarrevolución», al igual que su opuesto simétrico, no deja nada intacto. Determina un largo *estado de excepción*, en el cual parece acelerarse la expansión de los acontecimientos. Construye activamente su peculiar «nuevo orden». Forja mentalidades, actitudes culturales, gustos, usos y costumbres, en suma, un inédito *common sense*. Va a la raíz de las cosas y trabaja con método.

Pero hay más: la «contrarrevolución» se sirve de los mismos presupuestos y de las mismas tendencias —económicas, sociales y culturales— sobre las que podría acoplarse la «revolución», ocupa y coloniza el territorio del adversario y da otras respuestas a las *mismas* preguntas. Reinterpreta a su modo (y las cárceles de máxima seguridad, a menudo, facilitan esta tarea hermenéutica) el conjunto de condiciones mate-

---

1. «Detournemeaunt», desvío del conocido texto «Do you remember revolution?» firmado por Toni Negri, Lucio Castellano, Luciano Ferrari Bravo y el propio Virno entre otros, y que proponía, a mediados de los 80, una primera lectura de los años intensos de la «revolución italiana», tanto frente a la política de olvido instittucional como frente a la visión nostálgica de la violencia armada. *(N. del E.)*

riales que convertirían la abolición del trabajo asalariado en algo simplemente realista: reduce este conjunto a provechosas *fuerzas productivas*. Además, la «contrarrevolución» transforma en pasividad despolitizada o en consenso plebiscitario los mismos comportamientos que parecían implicar el deterioro del poder estatal y la actualidad de un autogobierno radical. Por esta razón, una historiografía crítica, reacia a idolatrar la autoridad de los «hechos consumados», debe esforzarse en reconocer, en cada etapa y en cada aspecto de la «contrarrevolución», la silueta, los contenidos, la cualidad de la revolución posible. La «contrarrevolución» italiana comienza a finales de los años setenta y se prolonga hasta el día de hoy. Presenta numerosas estratificaciones. Como un camaleón, cambia muchas veces de aspecto: «compromiso histórico»[2] entre DC y PCI craxismo[3] triunfante y reforma del sistema político tras el derrumbe de los regímenes del Este. Sin embargo, no resulta difícil comprender a simple vista los *Leitmotiv* que recorren todas sus fases. El núcleo unitario de la «contrarrevolución» italiana de los años ochenta y noventa consiste: a) en la plena afirmación del modo de producción postfordista (tecnología electrónica, descentralización y flexibilidad de los procesos de trabajo, el saber y la comunicación como prin-

2 El «Compromiso Histórico» significaba algo más que una doctrina política por la que el PCI entraba por primera vez en un programa de gobierno con la Democracia Cristiana, era también una decidida apuesta por la desmovilización y contención de la emergencia social de los años 70. El compromiso institucional de 4 de julio de 1977 estableció un paquete de medidas de reconversión industrial y de estabilización económica que ponían fin, con el consentimiento del PCI, al ciclo expansivo de las luchas obreras abierto en 1962. *(N. del E.)*

3 Efectivamente Bettino Craxi dio nombre a toda una época y a un determinado «hacer institucional». Líder socialista, presidió el gobierno más largo de la década de los 80 (entre 1982 y 1987), por medio de un pacto de estabilidad entre las fuerzas políticas no comunistas (el *pentapartito*). Indudablemente los años del «craxismo» fueron años de política deflaccionista, de control salarial, de extensión de una espectacular corrupción institucional y de introducción de las medidas neoliberales, que fueron la expresión italiana de la dulce derrota «postmoderna»; anuncio temprano del colapso institucional de los viejos partidos en la década siguiente. *(N. del E.)*

cipal recurso económico, etc.); b) en la gestión capitalista de la brusca reducción del tiempo de trabajo socialmente necesario (*part-time*, jubilaciones anticipadas, paro estructural, precariedad de larga duración, etc.); en la crisis drástica y casi irreversible de la democracia representativa. La Segunda República[4] hunde sus raíces en esta base material. Constituye el intento de adecuar la forma y el procedimiento de gobierno a las transformaciones ya ocurridas en los lugares de producción y en el mercado de trabajo. Con la Segunda República, la «contrarrevolución» postfordista se dota, en definitiva, de una constitución propia y llega así a buen término.

Las tesis histórico-políticas que siguen a continuación se proponen extrapolar algunos aspectos sobresalientes de los hechos italianos de los últimos quince años. Para ser exactos, aquellos aspectos que provean a la discusión teórica de un trasfondo empírico inmediato. Cuando un acontecimiento concreto demuestre tener un valor *ejemplar* (o bien cuando permita presagiar una «ruptura epistemológica» y una innovación conceptual) profundizaremos en él mediante un *excursus*, cuya función es similar, en todos los sentidos, al «primer plano» cinematográfico.

---

4. Ciertamente aunque formalmente no se ha inaugurado un nuevo régimen constitucional que de acta de fundación a la Segunda República italiana, entre 1989 y 1995 se sucede una cadena de acontecimientos que colapsan totalmente la vida de los principales actores políticos, y condicionan una modificación radical del sistema de partidos. La caída del Muro de Berlín acusa la crisis del Partido Comunista, que finalmente se descompone en dos formaciones: *Refundación Comunista* y los DS (el Partido de los Demócratas de Izquierda). Más grave por sus consecuencias profundas en la liquidación de la legitimidad de la democracia representativa fueron los procesos de *Tangentopoli*, que en el verano de 1992 llevaron a la cárcel y a los tribunales a una buena cantidad de líderes del partido socialista y de la Democracia Cristiana, e hicieron aflorar la corrupción estructural de la política italiana. Los procesos determinaron la disolución de los viejos agentes políticos, y la emergencia paradójica de nuevas fuerzas de carácter extremadamente moderno al tiempo que con matices peligrosamente reaccionarios, estas son las *Leghe* y *Forza Italia. (N. del E.)*

1. El postfordismo, en Italia, ha sido el bautismo del denominado «movimiento del 77»[5], o sea de las duras luchas sociales de una fuerza de trabajo escolarizada, precaria, móvil, que odia la «ética del trabajo», se contrapone frontalmente a la tradición y a la cultura de la izquierda histórica y señala una clara discontinuidad respecto al obrero de la línea de montaje. El postfordismo se inaugura con revueltas.

La obra maestra de la «contrarrevolución» italiana reside en haber transformado en requisitos profesionales, ingredientes de la producción de plusvalor y fermento del nuevo ciclo de desarrollo capitalista, las inclinaciones colectivas que, en el «movimiento del 77», se presentaban, en cambio, como antagonismo intransigente. El neoliberalismo italiano de los años ochenta es una especie de 77 invertido. Y al contrario: aquella antigua estación de conflictos continúa representando, todavía hoy, la otra cara de la moneda postfordista, la cara rebelde. El movimiento del 77 constituye, por usar una bella expresión de Hannah Arendt, un «futuro a la espalda», el *recuerdo* de aquello que podrían ser las luchas de clase *prossime venture*.

5 1977, en palabaras de Franco Berardi (Bifo), el año del acontecimiento, de las luchas metropolitanas, de *Autonomia Operaia*, de los ensayos comunicativos y biopolíticos que convertieron Italia por unos meses en el laboratorio europeo de la experimentación social (radios libres, centros sociales, contracultura, etc.). El movimiento del 77 fue la eclosión alegre de un nuevo ejercicio político cargado de promesas. En términos del *operaismo* tardío de finales de los 70, la expresión temprana, y absolutamente original en Europa, de la potencialidad política del obrero social, esto es, de la nueva fuerza de trabajo, juvenil, mayoritariamente escolarizada, que de una forma decidida expresa en sus actitudes y prácticas la consigna del «rechazo del trabajo de fábrica» y que descubre en la realidad metropolitana un campo abierto a la experimentación social y cultural *(N. del E.)*

1er excursus. Trabajo y no-trabajo: el éxodo del 77.

Como ocurre con toda auténtica novedad, el movimiento del 77 padeció la mortificación de verse confundido con un fenómeno de *marginación*. Aparte de sufrir la acusación, más complementaria que contradictoria, de *parasitismo*. Estos conceptos invierten la realidad de forma tan completa y precisa que resultan bastante indicativos. En efecto, quienes tomaron por marginales o parásitos a los «intelectuales descalzos» del 77, a los estudiantes-trabajadores y a los trabajadores-estudiantes, a los precarios de toda calaña, fueron aquellos que sólo consideraban «central» y «productivo» el puesto fijo en la fábrica de bienes de consumo duraderos. Todos aquellos, por tanto, que miraban a aquellos sujetos desde la perspectiva del ciclo de desarrollo en declive. Y que, sin embargo, constituye una perspectiva, ésta sí, con riesgo de marginalidad y también de parasitismo. Por el contrario, en cuanto se atiende, a las grandes transformaciones de los procesos productivos y de la jornada social de trabajo, que se pone en marcha entonces, no es difícil reconocer en los protagonistas de aquellas luchas de calle algún contacto con el corazón mismo de las fuerzas productivas.

El movimiento del 77 da voz *por un momento* a la composición de clase transformada que comienza a configurarse tras la crisis del petróleo y de la *cassa integrazione* en las grandes fábricas, en el inicio de la reconversión industrial. No es la primera vez, por otra parte, que una revolución radical del modo de producción viene acompañada por una conflictividad precoz de los estratos de la fuerza de trabajo a punto de pasar a ser el eje de la nueva configuración. Basta pensar en la peligrosidad social que, en el siglo XVII, marcó a los vagabundos ingleses, *ya* expulsados del campo y *a punto* de ser introducidos en las primeras manufacturas. O en las luchas de los descualificados americanos, en los primeros diez años de este siglo,

luchas que precedieron al giro fordista y taylorista, basado justamente en la descualificación sistemática del trabajo. Cada brusca metamorfosis de la organización productiva, como se sabe, está destinada, en principio, a recordar los afanes de la «acumulación originaria» y debe por ello transformar desde el principio una relación entre «cosas» (nuevas tecnologías, distinta localización de las inversiones, fuerza de trabajo dotada de ciertos requisitos específicos) en una relación social. Pero precisamente en este recorrido se manifiesta, a veces, la cara oculta subjetiva de aquello que después pasa a ser un inexpugnable recorrido de hechos.

Las luchas del 77 asumen como propia la fluidez del mercado de trabajo, haciéndola un terreno de agregación y un punto de fuerza. La movilidad entre trabajadores diferentes y entre trabajo y no trabajo, en lugar de pulverizar, determina comportamientos homogéneos y actitudes comunes, se llena de subjetividad y conflicto. Sobre este panorama, comienza a recortarse la tendencia que después, en los años siguientes, será analizada por Dahrendorf, Gorz y muchos otros: contracción del tradicional empleo manual, crecimiento del trabajo intelectual masificado y paro ligado a la falta de inversiones (causado por el desarrollo económico, no por sus dificultades). De esta tendencia, el movimiento supone la *representación de una parte*, la hace visible por primera vez y, en cierto modo, la bautiza, pero torciendo su fisonomía en sentido antagonista. Decisiva fue, entonces, la percepción de una posibilidad: la de concebir el trabajo asalariado como el *episodio* de una biografía, en lugar de como una *cadena perpetua*. Y la consiguiente inversión de expectativas: renuncia a darse prisa por entrar en la fábrica y mantenerse, búsqueda de cualquier camino para evitarla y alejarla de sí. La movilidad, de condición impuesta, pasa a ser regla positiva y aspiración principal; el puesto fijo, de objetivo primario, se transforma en excepción o paréntesis.

Es a causa de tales tendencias, bastante más que por la violencia, por lo que los jóvenes del 77 se volvieron

sencillamente indescifrables para la tradición del movimiento obrero. Ellos transformaron a la inversa el crecimiento del área del no trabajo y de la precariedad en un recorrido colectivo, en una *migración consciente del trabajo de fábrica*. Antes que resistir a ultranza a la reestructuración productiva, se fuerzan límites y trayectorias, en el intento de obtener consecuencias impropias y favorables para sí mismos. Antes que encerrarse en un fortín asediado, abocados a una derrota apasionada, se ensayan las posibilidades de empujar al adversario a atacar fortines vacíos, abandonados previamente. La aceptación de la movilidad se une a la búsqueda de una renta garantizada como una idea de producción más cercana a la exigencia de autorrealización. Es decir, lo que se rompe es el nexo entre trabajo y socialización. Momentos de hermandad comunitaria son experimentados fuera y contra la producción directa. Después, esta socialización independiente se hace valer, como insubordinación, incluso en el lugar de trabajo. Asume un peso decisivo la opción «por la formación ininterrupida», es decir la continuación de la formación académica, incluso después de haber encontrado empleo: esto alimenta la así llamada rigidez de la oferta de trabajo, pero sobre todo hace que la precariedad y el trabajo negro tengan como protagonistas sujetos, cuya red de saberes e informaciones son siempre exorbitantes respecto a las profesiones distintas y cambiantes. Se trata de un exceso no desposeíble, no reconducible a la cooperación productiva dada: su inversión o su derroche están, por tanto, ligados a la posibilidad de poblar y habitar establemente un territorio situado más allá de la prestación salarial.

Este conjunto de comportamientos es *obviamente* ambiguo. Es posible leerlo, de hecho, como una respuesta pauloviana a la crisis del Estado asistencial. Conforme a esta interpretación, los asistidos viejos y nuevos bajan al campo de batalla para defender las propias *posiciones*, excavadas de forma diferente en el gasto público. Encarnan aquellos costes ficticios que el empuje neoliberal y anti-welfare intenta abolir, o al

menos contener. La izquierda puede incluso defender a estos hijos espurios, pero con cierta vergüenza, y condenando de todos modos su «parasitismo». Pero quizás es precisamente el 77 el que ilumina con muchas otras luces la crisis del *welfare state*, redefiniendo de raíz la relación entre trabajo y asistencia, entre costes reales y «costes falsos», entre productividad y parasitismo. El éxodo de la fábrica, que en parte anticipa y en parte imprime otra cara al incipiente paro estructural, sugiere de forma provocadora que en el origen del desorden del Estado asistencial está, si acaso, el desarrollo asfixiante, inhibido, ni tan siquiera modesto, del área del no trabajo. Como si dijéramos: *no es que haya demasiado no trabajo, sino demasiado poco*. Una crisis, por tanto, causada no por las dimensiones asumidas por la asistencia, sino por el hecho de que la asistencia se amplía, en su mayor parte, bajo la forma de trabajo asalariado. Y, viceversa, por el hecho de que el trabajo asalariado se presenta, desde un cierto momento en adelante, como asistencia. Además, las políticas de pleno empleo en los años treinta ¿no habían surgido justamente con la consigna «cava agujeros y luego rellénalos»?

El punto central (que se manifiesta en el 77 en forma de conflicto y, después, durante los años ochenta, como paradoja económica del desarrollo capitalista) es el siguiente: el trabajo manual atomizado y repetitivo, a causa de sus costes inflacionistas y sin embargo rígidos, muestra un carácter no competitivo respecto a la automatización y, en general, a la nueva secuencia de aplicaciones de la ciencia sobre la producción. Muestra la cara de *coste social excesivo*, de asistencia indirecta, encubierta e hipermediada. Pero hacer de la fatiga física algo radicalmente «antieconómico» es el extraordinario resultado de décadas de luchas obreras: no hay, en verdad. nada de qué avergonzarse. De este resultado, repetimos, se apropia por un momento el movimiento del 77, señalando a su modo *el carácter socialmente parasitario del trabajo bajo patrón*. Es un movimiento que se sitúa, en muchos sentidos, a la altura de la *new wave* neoliberal, ya que busca otra solu-

ción para los mismos problemas con los que ésta se enfrentará más tarde. Busca y no encuentra, implosionando rápidamente. Pero pese a haberse quedado en estado de síntoma, aquel movimiento representó la única reivindicación de una vía alternativa en la gestión del fin del «pleno empleo».

2. La izquierda histórica, después de haber contribuido a la aniquilación (también en el sentido militar del término) de los movimientos de clase y a la primera fase de la reconversión industrial, se fue quedando progresivamente fuera de juego. En 1979, el gobierno de los «acuerdos amplios», también denominado gobierno de «solidaridad nacional», apoyado sin reservas por el PCI y por su sindicato, llegó a su fin. La iniciativa política quedó enteramente en manos de las grandes empresas y de los partidos de centro.

Siguiendo un guión clásico, las organizaciones obreras reformistas fueron cooptadas por la dirección del Estado dentro de una *fase de transición*, caracterizada por un «ya no» (ya no rige el modelo fordista-keynesiano) y por un «todavía no» (todavía no se da un pleno desarrollo de la empresa en red, del trabajo inmaterial, de las tecnologías informáticas), en la cual se trataba de contener y reprimir la insubordinación social. Por consiguiente, tan pronto como el nuevo ciclo de desarrollo se puso en marcha, tan pronto como el obrero-masa de la cadena de montaje perdió definitivamente su propio peso contractual y político, la izquierda oficial se convirtió en un lastre inútil, que había que quitarse de encima lo más pronto posible.

El declive del PCI tiene su origen en los últimos años setenta. Se trata de un acontecimiento «occidental», italiano, conectado con la nueva configuración del proceso laboral. Sólo a causa de una ilusión óptica se puede llegar a pensar que este declive, que en 1990 conducirá a la disolución del PCI y al nacimiento del Partido democrático de la izquierda (PDS), fue producido por la conflagración del «socialismo real», es decir, por la inmediatamente sucesiva caída del Muro.

La sanción simbólica de la derrota sufrida por la izquierda histórica tuvo en verdad lugar a mediados de los años ochenta. En 1984, el gobierno dirigido por Bettino Craxi abolió el «punto de contingencia», es decir, el mecanismo de adecuación de los salarios a la inflación. El PCI convocó un referéndum para restablecer esta importante conquista sindical de los años setenta. Lo convocó y, en 1985, lo perdió estrepitosamente. La consecuencia de esta debacle fue que, a partir de ese momento, el partido y el sindicato asumieron posiciones «realistas», es decir, de colaboración con el gobierno, en lo que se refiere a salario y jornada de trabajo. Desde 1985 en adelante, desapareció toda tutela «socialdemócrata» o «sindicalista» de las condiciones materiales del trabajo dependiente. La clase obrera postfordista tendría que vivir sus primeras experiencias sin poder contar en ningún momento con un partido «propio» o con un sindicato «propio». Nunca había ocurrido algo así en Europa, desde los días de la primera revolución industrial.

2º excursus. Los cambios en la FIAT en los años ochenta.

En la FIAT[6], entre dos décadas, se deja ver con ejemplar nitidez la feroz «dialéctica» entre la espontaneidad conflictiva de la joven fuerza de trabajo, el PCI y la empresa a punto de cambiar su fisionomía. El microcosmos FIAT anticipa y compendia la «gran transformación» italiana. Es un acto único dividido en tres escenas.

---

6. La FIAT Mirafiori, la gran fábrica turinesa fue el epicentro de las movilizaciones obreras en Italia entre 1960 y 1980, el arquetipo del mastodonte fordista y de la *ciudad-fábrica* de producción masiva: «Casi tres millones de metros cuadrados, la mitad techados, 37 puertas de entrada distribuidas a lo largo de casi diez kilómetros de ferrocarril, otros 40 de cadena de montaje, 13 kilómetros de vías subterráneas y una población obrera que en los momentos punta llega a 60.000 personas. Esta es la Mirafiori de 1968, el mayor establecimiento de la FIAT, la fábrica más grande del mundo y el corazón industrial y obrero de Italia», *1968. Una revolución mundial*, libro/cd-rom, Madrid, Akal. Cuestiones de Antagonismo, 2001. *(N. del E.)*

Primera escena. En julio de 1979, la FIAT está bloqueada por una huelga «indefinida» que, en muchos aspectos, se asemeja a una verdadera ocupación de la fábrica. Es el momento culminante de la contienda por el convenio integral de empresa. Pero, sobre todo, es el último y gran episodio de la ofensiva obrera de los años setenta. Sus protagonistas absolutos son los diez mil nuevos «contratados», que han comenzado a trabajar en la FIAT a partir de los últimos dos años. Se trata de obreros «extravagantes», que se parecen en todo —mentalidad, costumbres metropolitanas, escolarización— a los estudiantes y a los precarios que habían llenado las calles en el año 77. Los nuevos «contratados» se habían distinguido hasta aquel momento por un continuo sabotaje de los ritmos de trabajo: la «lentitud» era su pasión. Con el bloqueo de la FIAT, intentaron reafirmar la «porosidad» o elasticidad del tiempo de producción. El sindicato y el PCI lo rechazan, condenando abiertamente su desafección al trabajo.

Segunda escena, en otoño de 1979, la dirección de FIAT prepara la contraofensiva despidiendo a 61 obreros, jefes históricos de la lucha de la sección. Pero, ojo, no los despide aduciendo como pretexto cualquier motivo empresarial. La razón de la medida es la presunta connivencia de los 61 con el «terrorismo». Poco importa que los jueces no hayan encontrado elementos concretos para proceder contra los «sospechosos». La empresa lo «sabe», y esto basta. La cuestión de los 61 está en perfecta sintonía con los gobiernos de «solidaridad nacional»[7], con la equiparación realizada por ellos entre las luchas sociales extrainstitucionales y la subversión armada. El PCI y el sindicato avalan la decisión de la FIAT, limitándose a algún «distingo» formal.

Tercera escena. Un año mas tarde, en otoño de 1980, la FIAT pone sobre la mesa un plan de reestructu-

7. Se trata de los gobiernos de finales de los años 70, en los que participa el PCI, ya sea por activa o por pasiva (facilitando y colaborando en el ejercicio, aún cuando no estuviera integrado), y que tuvieron como principal objetivo la liquidación de la emergencia política del movimiento del 77 por medio de la aplicación intensiva de medidas de excepción bajo el pretexto de la lucha antiterrorista. *(N. del E.)*

ración que prevé 30.000 despidos. Se desmantela la fábrica fordista, Mirafiori se convierte en una referencia de arqueología industrial. Siguen 35 días de huelga en los cuales el PCI, ya fuera del gobierno, emplea a fondo su fuerza organizativa. El secretario del partido, Enrico Berlinguer, da un mitin a las puertas de la FIAT, que, después, en los años siguientes, se mantendrá como un «objeto de culto» para los militantes de la izquierda oficial. *Pero ya es demasiado tarde*. Al avalar la expulsión de los 61 y, mucho antes, oponiéndose y reprimiendo la lucha espontánea de los nuevos contratados, el PCI y el sindicato destruyeron la organización obrera en la fábrica. Como si dijésemos: cortaron la rama sobre la que también ellos, a pesar de todo, estaban sentados. Solo una historiografía que desee confundir las cosas puede indicar que los «35 días» son la confrontación decisiva, el acontecimiento que hace cambiar de vertiente: en realidad, todo se jugó con anterioridad, entre 1977 y 1979. Esta vez, para ganar la contienda, la FIAT puede contar con una base de masas: los cuadros intermedios, los jefecillos, los empleados. Los cuales organizan, en octubre de 1980, una manifestación en Turín contra la prolongación de la huelga obrera. Y obtienen un éxito inesperado: desfilan 40.000 personas. El plan de reestructuración de la FIAT es aprobado.

3. Entre los años 1984 y 1989, la economía italiana conoce su pequeña «edad de oro». Suben ininterrumpidamente los índices de productividad, crecen las exportaciones, la Bolsa manifiesta una larga «efervescencia». La «contrarrevolución» levanta el estandarte tan querido entonces por Napoleón III después de 1948: *enrichissez-vous*, enriqueceos. Los sectores arrastrados por el boom son la electrónica, la industria de la comunicación (son los años en los que se agiganta la Fininvest[8] de

8 Se trata del principal grupo italiano bajo control de S. Berlusconi, comprende fundamentalmente un poderoso holding de empresas de las telecomunicaciones, entre las que se encuentran las principales televisiones privadas italianas, aparte de numerosos diarios y algunos de los polos editoriales más importantes. Fininvest ha sido sospechoso en numerosas ocasiones de prácticas fraudulentas. *(N. del E.)*

Berlusconi), la química fina, el textil «posmoderno» tipo Benetton (que organiza directamente la comercialización del producto), las empresas que suministran servicios e infraestructuras. La propia industria del automóvil, después de ser agilizada y reestructurada, acumula durante algunos años ganancias excepcionales.

Cambia profundamente la naturaleza del mercado laboral. La ocupación goza de menor institucionalización y, sobre todo, de menor duración. Se amplia desmesuradamente la «zona gris» del semiempleo, del trabajo intermitente, del frecuente cambio entre superexplotación e inactividad. Disminuye, en conjunto, la demanda de trabajo industrial. Cuando Marx hablaba de «superpoblación» o de «ejercito salarial de reserva» (en resumidas cuentas, de los parados), distinguía tres clases: la superpoblación *fluida* (diríamos hoy: *turn over*, jubilación anticipada, etc.); *latente* (allí donde puede intervenir en cualquier momento la innovación tecnológica para esquilmar el empleo); *estancada* (trabajo negro, «sumergido», precario). Ahora bien, se podría decir que, a partir de la mitad de los años ochenta, los conceptos con los que Marx analiza el «ejercito industrial de reserva» resultan adecuados, en cambio, para describir el modo de ser de la propia clase obrera ocupada. Toda la fuerza de trabajo realmente empleada vive las condiciones estructurales de la «superpoblación» —fluida o latente o estancada. Es siempre, potencialmente, supérflua.

Por otra parte, cambia radicalmente el concepto de «profesionalidad». Lo que ahora se valora —y se demanda— en el trabajador individual no son ya las virtudes que se adquieren en el lugar de trabajo, por efecto de la disciplina industrial. Las competencias verdaderamente decisivas para realizar de la mejor manera las tareas laborales postfordistas son las que se adquieren fuera de la producción directa, en «el mundo de la vida». Dicho de otra manera, la «profesionalidad» ahora, no es otra cosa que la sociabilidad genérica, la capacidad de establecer relaciones interpersonales, la aptitud para controlar la información e interpretar los

mensajes lingüísticos, la adaptabilidad a las reconversiones continuas e imprevistas. Es así como *se puso a trabajar* el movimiento del 77: su «nomadismo», el desapego por un puesto fijo, una cierta capacidad autoempresarial, y hasta el gusto por la autonomía individual y por la experimentación, todo esto confluye en la organización productiva capitalista. Baste pensar, a título de ejemplo, en el gran desarrollo que, en Italia, durante los años ochenta, ha tenido el «trabajo autónomo», es decir el conjunto de las microempresas, muchas de ellas poco más que familiares, puestas en marcha por ex-trabajadores dependientes. Este «trabajo autónomo» es, verdaderamente, la continuación de la migración del régimen de fábrica comenzada en el 77: pero esto está estrechamente subordinado a las exigencias variables de las grandes empresas; mas aún, es el modo específico con el que los mayores grupos industriales italianos descargan parte de sus costes de producción fuera de sus propias empresas. El trabajo autónomo coincide casi siempre con tasas de autoexplotación formidables.

4. El Partido socialista (PSI) dirigido por Bettino Craxi (jefe del gobierno desde 1983 a 1987) es, durante un periodo de tiempo nada despreciable, la organización política que mejor entiende e interpreta la transformación productiva, social y cultural que está teniendo lugar en Italia.

En los últimos años setenta y en los primeros de la década siguiente, el PSI, para garantizar su propia supervivencia, dirige una especie de guerrilla contra el llamado «consociativismo», o sea contra el acuerdo preventivo y sistemático que, sobre todas las principales cuestiones legislativas y de gobierno, tendían a establecer entre sí los dos mayores partidos italianos, la DC y el PCI. Por esto, durante el secuestro de Aldo Moro por las Brigadas Rojas[9], Craxi se opone a la línea

9 Las Brigadas Rojas fueron el principal grupo armado italiano de los años 70 y principios de los 80. Su origen inmediato se encuentra en las luchas de fábrica de los años 60. La espiral represiva, desatada tras el Otoño Caliente de 1969, y la

de «firmeza» (propuesta por el PCI y aceptada por la DC), y apoya, por el contrario, una negociación con los terroristas para salvar al rehén. Y ésta es también la razón de que el PSI constituya un freno contra las leyes especiales sobre el orden publico, la lógica de la emergencia y la restricción de las libertades para permitir la represión de las formaciones armadas clandestinas. Para desvincularse del compromiso sofocante de sus *partners* mayores (DC y PCI, precisamente), el Partido socialista aparece como una tribu política reacia a adorar la razón de Estado. Los idólatras no se lo perdonaron nunca. En compensación, algunas de sus posiciones libertarias hicieron que el PSI ganara cierta simpatía por parte de la franja de extrema izquierda y de las figuras sociales florecidas en el archipiélago del 77.

Durante algunos años, el PSI logra ofrecer una representación política parcial a los estratos de trabajo dependiente que fueron el resultado específico de la reconversión productiva capitalista. En particular, influencia y atrae a la intelectualidad de masas, es decir, a aquellos que actúan productivamente teniendo por instrumento y materia prima el saber, la información, la comunicación. Entendámonos: al igual que en otro tiempo, o bajo otros cielos, se han visto partidos reaccionarios de campesinos y de parados (baste pensar en el movimiento populista americano del final del

---

necesidad sentida por algunos militantes de dotar a las luchas de una mayor capacidad de respuesta política, fue determinante en la voluntad de «tomar las armas» por parte algunos sectores. Las primeras acciones de las Brigadas tuvieron un carácter netamente obrero. Ligadas inmediatamente a conflictos concretos, consistieron más bien en intimidaciones organizadas a directivos de fábrica y esquiroles que en acciones guerrilleras propiamente dichas. El «salto» al homicidio político fue también el salto de las luchas obreras a una estrategia gobernada por la idea de un enfrentamiento directo con el Estado, que culminó con el secuestro y asesinato de Aldo Moro en 1978. En este sentido la actuación de las Brigadas fue central en el bloqueo de las luchas, ante la estrecha alternativa planteada entre la necesidad o no de «armar el movimiento», que finalmente acabó por arrastrarlo a un combate sin solución, cegado por una represión sin precedentes, amparada por las leyes de excepción, y por la inviabilidad manifiesta de los grupos armados. En 1987 la historia de las Brigadas Rojas, al menos de su episodio principal, termina con la declaración pública de sus dirigentes del fin de la actividad armada. *(N. del E)*

siglo pasado), así, en los años ochenta italianos, el PSI es el partido reaccionario de la intelectualidad de masas. Esto significa que: establece una vinculación efectiva con la condición, la mentalidad, los deseos, los estilos de vida de esta fuerza de trabajo, pero curvando todo ello *a la derecha*. La vinculación es indudable e la curvatura es inconfundible: si se ignora uno de estos dos aspectos, no se comprende absolutamente nada.

El PSI organiza las capas altas (por status y por renta) de la intelectualidad de masas contra los restos del trabajo dependiente. Articula, en un nuevo sistema de jerarquías y de privilegios, la prominencia del saber y de la información en el proceso productivo. Promueve una cultura en la que «diferencia» se convierte en sinónimo de desigualdad, arribismo, avasallamiento. Alimenta el mito de un «liberalismo popular».

5. A diferencia de lo que ha ocurrido en Francia y en los Estados Unidos, en Italia el denominado pensamiento «postmoderno» no ha tenido ninguna consistencia teórica, sino solo un significado *político* directo. Para ser exactos, ha sido un pensamiento en parte consolatorio (ya que ha tratado de justificar la necesidad de la derrota de los movimientos de clase al final de los años setenta), en parte apologético (porque no se ha cansado de elogiar el actual estado de cosas, alabando las *chances* inherentes a la «sociedad de la comunicación generalizada»).

El pensamiento postmoderno ha ofrecido una ideología de masas a la «contrarrevolución» de los años ochenta. La charlatanería sobre «el fin de la historia» ha producido, en Italia, una eufórica resignación. El entusiasmo indiscriminado por la multiplicación de las formas de vida y de los estilos culturales ha sido una minúscula metafísica *prêt-à-porter*, completamente funcional para la empresa en red, para la tecnología electrónica, para la precariedad perenne de las relaciones de trabajo. Los ideólogos postmodernos, a través de su frecuente incidencia en los media, han desempeñado un papel de dirección ético-política

inmediata sobre la fuerza de trabajo postfordista, sustituyendo a veces la influencia tradicional de los aparatos de partido.

3er excursus. La ideología italiana.

En los años ochenta, las ideas dominantes se han expresado en mil dialectos, han sido múltiples, diferenciadas, a veces ásperamente polémicas las unas con las otras. La victoria capitalista de finales de la década anterior ha dado pié al más desenfrenado pluralismo: «delante hay sitio», como aparece escrito en los autobuses. Pues bien, hablar de «ideología italiana» significa nada menos que reconducir este desmenuzamiento ufano de sí a un baricentro unitario, con sólidos presupuestos comunes. Significa interrogarse sobre los entresijos, las complicidades, la complementariedad entre posiciones aparentemente lejanas.

¿Qué es lo que hace que la cultura italiana parezca un portal de Belén, con tanto burrito, rey mago, pastores, sagrada familia —máscaras diversas de un mismo espectáculo? Sobre todo un aspecto: la tendencia difusa a hacer naturales las dinámicas sociales. Una vez más, la sociedad ha sido representada como una segunda naturaleza dotada de leyes objetivas inapelables. Sólo que, y este es el punto verdaderamente notable, a las actuales relaciones sociales se aplican los modelos, las categorías, las metáforas de la ciencia postclásica: la termodinámica de Prigogine en lugar de la causalidad lineal newtoniana; la física de los quanta en lugar de la gravitación universal; el biologismo sofisticado de la teoría de los sistemas de Luhmann en vez de la fábula de las abejas de Mandeville. Se interpretan los fenómenos historico-sociales de acuerdo con conceptos como la entropía, los fractales, la autopoiesis. Para hacer la síntesis se utilizan el principio de indeterminación y el paradigma de la autoreferencialidad.

La ideología posmoderna italiana presupone el empleo sociológico de la física cuántica, la interpretación

de las fuerzas productivas como movimiento causal de las partículas elementales. Pero ¿de dónde nace esta renovada inclinación a considerar la sociedad como un orden natural? Y sobre todo: si los aplicamos a las relaciones sociales, ¿de qué tipo de extraordinarias transformaciones son síntoma y mistificación, a un mismo tiempo, estos conceptos indeterministas y autorreferenciales de las ciencias naturales modernas? Se puede aventurar una respuesta: la gran innovación, subtendida por esta reciente y muy específica naturalización de la idea de sociedad, se refiere al papel del trabajo. La opacidad que parece envolver los comportamientos de los individuos y de los grupos deriva de la pérdida de peso del trabajo (industrial, manual, repetitivo) en toda la producción de la riqueza, así como en la formación de la identidad de los individuos, de las imágenes del mundo, de los valores. A esta «opacidad» se adapta bien una representación indeterminista. Cuando el tiempo de trabajo decae de su función de principal nexo social, resulta imposible precisar la posición de los corpúsculos aislados, su dirección, el resultado de sus interacciones.

El indeterminismo viene acentuado, además, por el hecho de que la actividad productiva postfordista no se configura ya como una cadena silenciosa de causas y efectos, de antecedentes y consecuentes, sino que está caracterizada por la comunicación lingüística y, por tanto, por una correlación interactiva en la que predomina la simultaneidad y falta una dirección causal unívoca. La ideología italiana («pensamiento débil», estética del fragmento, sociología de la «complejidad», etc.) toma, y degrada al mismo tiempo a *natura* el nexo inédito entre saber, comunicación, producción.

6. ¿Cuáles han sido las formas de resistencia a la «contrarrevolución»? ¿Y cuáles los conflictos aparecidos en el nuevo paisaje social que precisamente han esculpido la «contrarrevolución» en altorrelieve? Antes que nada es oportuna una precisión en negativo: en el elenco de tales formas y de tales conflictos no aparece la praxis de los verdes. Si en Alemania y en otras partes

el ecologismo ha heredado temas y planteamientos del 68, por el contrario, en Italia, ha nacido contra las luchas de clase de los años setenta. Se trataba de un movimiento político moderado, abarrotado de «arrepentidos», hijo legítimo de los nuevos tiempos. Otras son las experiencias colectivas que deben recordarse. Precisamente tres: los «centros sociales» juveniles; los comités de base extrasindicales, aparecidos en los lugares de trabajo a partir de la mitad de los años ochenta; el movimiento estudiantil que, en 1990, paralizó durante algunos meses la actividad universitaria, midiéndose críticamente con el «núcleo duro» del postfordismo, es decir con la centralidad del saber en el proceso productivo.

Los centros sociales, multiplicados por todo el país desde los primeros años ochenta, han dado cuerpo a una variedad de *secesiones*: secesión de la forma de vida dominante, de los mitos y de los ritos de los vencedores, del estruendo mediático.

Esta secesión se expresa como marginalidad voluntaria, ghetto, mundo a parte. Un «centro social» es, en concreto, un edificio vacío ocupado por los jóvenes y transformado en sede de actividades alternativas: conciertos, teatro, comedor colectivo, acogida de inmigrantes extracomunitarios, debates, etc. En algunos casos los centros han dado lugar a pequeñas empresas artesanas, siguiendo de esta manera el antiguo modelo de las «cooperativas» socialistas del comienzo de siglo.

En general, han promovido (o mejor, sólo evocado) una especie de esfera publica no impregnada de los aparatos estatales. Esfera publica: es decir, un ámbito en el que se discute libremente de las cuestiones de interés común, desde la crisis económica a las alcantarillas del barrio, desde Yugoslavia a la droga. En los últimos tiempos, gran parte de los «centros» disfrutan de redes informáticas alternativas, que ponen en circulación documentos políticos, susurros y gritos del «subsuelo» social, informes de luchas, mensajes individuales. En su conjunto, la experiencia de los centros sociales ha sido un intento de dar fisionomía autónoma y

contenido positivo al creciente tiempo de no trabajo. Intento inhibido, sin embargo, por la vocación de constituir una «reserva india» que, casi siempre, ha caracterizado (y entristecido) a esta experiencia.

Los Comités de base (Cobas) se formaron entre los maestros (memorable, vencedora, la larga lucha que bloqueó las escuelas en el año 1987), los ferroviarios, los empleados de los servicios públicos. A continuación, se extendieron a un cierto número de fábricas (en particular a la Alfa Romeo, donde el Cobas desbancó a la CGIL en las elecciones internas). Los Comités de base han abierto y gestionado conflictos bastante duros sobre el salario y las condiciones de trabajo. Rechazan que se les considere como un «nuevo sindicato», buscando más bien la vinculación con los centros sociales y los estudiantes, para esbozar formas de organización política a la altura de la «complejidad» postfordista. Dan la voz, sobre todo, a una exigencia de democracia. Democracia contra las medidas legislativas que, a lo largo de los años ochenta, han revocado sustancialmente el derecho a la huelga en el empleo publico. Y además, democracia contra el sindicato: que desplazado del nuevo proceso productivo, se ha configurado como una estructura autoritaria, adoptando métodos y procedimientos dignos de un *trust* monopolista. La parábola de los Comités de base alcanzó su punto culminante en el otoño de 1992, durante las huelgas de protesta que siguieron a la maniobra económica del gobierno Amato (que reducía bruscamente los gastos sociales: pensiones, asistencia médica etc.) En las principales ciudades italianas tuvieron lugar violentas protestas contra el «colaboracionismo» sindical: lanzamiento de tornillos contra las tribunas de los mítines, contramanifestaciones dirigidas por los Cobas. Una pequeña Tiennamen, que comenzó a ajustar cuentas con el «sindicato monopolístico de Estado».

Mientras los centros sociales y los mismos Cobas han encarnado, con mayor o menor eficacia, las virtudes de la «resistencia», el movimiento estudiantil (llamado «movimiento de la pantera» porque su exordio,

en febrero de 1990, coincidió con la feliz fuga de una pantera del zoológico de Roma) pareció aludir, al menos por un momento, a una auténtica «contraofensiva» de la intelectualidad de masas. La unión entre saber y producción, que hasta ahora solo había mostrado una cara capitalista, se manifestó de repente como palanca del conflicto y precioso recurso político. Las universidades ocupadas contra el proyecto gubernamental de «privatizar» la enseñanza se convirtieron, por algunos meses, en un punto de referencia del trabajo inmaterial (investigadores, técnicos, informáticos, profesores, empleados de las industrias culturales, etc.) que, en las metrópolis, se presentaba todavía disperso en miles de ramas separadas, desprovistas de potencia colectiva. El movimiento de la pantera se eclipsó rápidamente, constituyendo poco más que un síntoma o un presagio. No logró individualizar objetivos claros, que garantizaran la continuidad de la acción política. Permaneció paralizado analizándose a sí mismo, contemplando su propio ombligo. Esta autorreferencialidad hipnótica ha encubierto, sin embargo, una cuestión importante: la intelectualidad de masas, para incidir políticamente y destruir todo lo que merezca ser destruido, no puede limitarse a una serie de «noes», sino que, partiendo de sí misma, debe ejemplificar, en positivo, con índole experimental y constructiva, lo que los hombres y las mujeres podrían hacer fuera del vínculo capitalista.

7. En 1989, el hundimiento del «socialismo real» trastornó el sistema político italiano de modo mucho más radical de lo sucedido en otros países de Europa occidental (incluida Alemania, a pesar de los contragolpes de la reunificación). Precisamente este repentino terremoto (que coincide con los fuertes indicios de recesión económica) impidió que se manifestase plenamente el «antídoto» de la época capitalista de los años ochenta, o sea, un conjunto de luchas sociales dirigidas a obtener al menos un reequilibrio fisiológico en la redistribución de la renta.

Las señales lanzadas por los Cobas y por el movimiento de la pantera, en vez de alcanzar un umbral crítico y difundirse en comportamientos de masa duraderos, se atenuaron y después se sumergieron en el fragor de la crisis institucional. Los sujetos y las necesidades suscitados por el modo de producción postfordista, muy lejos de presentar la cuenta al incauto aprendiz de brujo, se han puesto máscaras engañosas que ocultan su fisionomía. La rápida disolución de la Primera República ha sobredeterminado, hasta hacerlas irreconocibles, las dinámicas de clase de la «empresa-Italia» (por utilizar una expresión muy querida del exPrimer Ministro, Silvio Berlusconi).

8. La caída del muro de Berlín no fue la causa de la crisis institucional italiana, sino la ocasión extrínseca para que ésta saliera a la luz, manifestándose por fin a la vista de todos. El sistema político nacional se encontraba minado por el efecto de una larga enfermedad que nada tenía que ver con el conflicto Este-Oeste. Una enfermedad cuya incubación se remonta a los años 70 y cuyo nombre es: *consunción y desgaste de la democracia representativa*, de las reglas y procedimientos que la caracterizan, de los fundamentos mismos en los que se sustenta. La catástrofe de los regímenes del Este tuvo en Italia un efecto mayor que en otros países, precisamente porque proporcionó una vestimenta teatral a una catástrofe totalmente distinta, precisamente porque se superpuso a una crisis de orígenes diferentes.

El ocaso de la sociedad del trabajo fue lo que desencadenó la profunda descomposición de los mecanismos de la representación política. Desde la Segunda Guerra Mundial en adelante, la representación política se ha basado en la identidad entre «productores» y «ciudadanos». El individuo representado en el trabajo, el trabajo representado en el Estado: he aquí el eje de la *democracia industrial* (así como del *welfare state*). Un eje ya resquebrajado cuando, a finales de los años setenta, los gobiernos de «solidaridad nacional» quisieron celebrar con ímpetu intolerante su vigencia y sus

valores. Un eje hecho pedazos en los años siguientes, cuando la gran transformación del tejido productivo se encontraba en pleno desarrollo. El peso puramente residual del tiempo de trabajo en la producción de riqueza, el papel determinante que desempeña en ella el saber abstracto y la comunicación lingüística, el hecho de que los procesos de socialización tengan su centro de gravedad fuera de la fábrica y la oficina, todo esto, junto a otras causas, lacera los lazos fundamentales de la Primera República[10] (que, como reza la Constitución, está precisamente «basada en el trabajo»). Por su parte, los trabajadores postfordistas son los primeros que se sustraen a la lógica de la representación política. No se reconocen en un «interés general» y no están dispuestos bajo ningún concepto a «hacer Estado». Rodean a los partidos de recelo o rencor, en tanto que *copywriters* [ventrílocuos baratos] de identidades colectivas.

Esta situación abre el camino a dos posibilidades no sólo diferentes sino diametralmente opuestas. La primera remite a la emancipación del concepto de «democracia» con respecto al de «representación», y por tanto a la invención y experimentación de formas de democracia no representativa. Obviamente, no se trata de perseguir el espejismo de una salvífica simplificación de la política. Por el contrario, la democracia no representativa requiere un estilo operativo igualmente complejo y sofisticado. De hecho, entra en conflicto con los aparatos administrativos estatales, corroe sus prerrogativas y absorbe sus competencias. El intento de traducir en acción política esas mismas fuerzas productivas comunicación, saber, ciencia es lo que constituye el alma del proceso productivo postfordista. Esta primera posibilidad ha permanecido y permane-

---

10. La Primera República italiana quedó inaugurada por el régimen constitucional de diciembre de 1947. Hasta la década de 1980, la organización institucional italiana ha sufrido pocas modificaciones. Efectivamente, a pesar de la inestabilidad gubernamental, el sistema de partidos y el régimen de equilibrios se ha mantenido casi sin variaciones, tramado en la polaridad abierta entre la Democracia Cristiana (las más de las veces con apoyo de los socialistas, liberales y republicanos) y el Partido Comunista de Italia, sin acceso al gobierno salvo en el breve periodo de excepción de 1977-79. *(N. del E.)*

cerá, por un cierto tiempo que no será breve, en segundo plano. En cambio, lo que ha prevalecido es la posibilidad contraria: el debilitamiento estructural de la democracia representativa se muestra como restricción tendencial de la participación política, o más bien de la democracia *tout court*. En Italia, los partidarios de la reforma institucional se hacen fuertes gracias a la crisis sólida e irreversible de la «representación», obteniendo de ella la legitimación para una reorganización autoritaria del Estado.

9. En el transcurso de los años ochenta, los signos premonitorios del fin ignominioso hacia el que se encaminaba la Primera República fueron numerosos e inequívocos. La caída de la democracia representativa fue anunciada, entre otras cosas, por los siguientes fenómenos:

a) la «emergencia» (es decir, el recurso a leyes especiales y a la formación de organismos no menos excepcionales para gestionarlas) como forma estable de gobierno, como tecnología institucional para afrontar, en cada ocasión, la lucha armada clandestina o la deuda pública o la inmigración;

b) la transferencia de muchas competencias del sistema político-parlamentario al ámbito administrativo, el predominio del «decreto» burocrático sobre la «ley»;

c) el poder extremo de la magistratura (consolidado durante la represión del terrorismo) y, como consecuencia, el papel de la magistratura como sustituto de la política;

d) los comportamientos anómalos del presidente Cossiga[11] que, en los últimos años de su mandato, comenzó a actuar «como si» Italia fuera una república presidencial (en lugar de parlamentaria).

---

11. Francesco Cossiga, preside el gobierno de unidad de agosto de 1979 entre democristianos, liberales y socialdemócratas. Fue el encargado de acentuar la ofensiva antiterrorista con toda una batería de medidas que impusieron de facto el estado de excepción en las principales ciudades italianas. A partir de julio de 1984 fue proclamado presidente de la República. *(N. del E.)*

Después de la caída del muro de Berlín, todos los síntomas de la crisis inminente se condensaron en la campaña de opinión, sostenida casi por unanimidad tanto por la derecha como por la izquierda, que tenía como objetivo liquidar el símbolo más vistoso de la democracia representativa, es decir, el criterio proporcional en las elecciones a la asamblea legislativa. En 1993, después de que un referéndum popular derogara las viejas normas, se introdujo el sistema electoral mayoritario. Este hecho, junto a la operación judicial denominada *Mani pulite* [Manos limpias] (que acusaba de cargos de corrupción a una parte importante de la clase política), acelera o completa la descomposición de los partidos tradicionales. Ya en 1990, el PCI se transformaba en el PDS (Partido Democrático de la Izquierda), abandonando toda referencia residual a la clase y proponiéndose convertirse en un partido «ligero» o «de opinión». La Democracia Cristiana va cayéndose a trozos hasta que, en 1994, cambia también de nombre: nace el Partido Popular. Los partidos menores de centro (incluido el PSI, que había anticipado en muchos sentidos la necesidad de una reforma institucional radical) desaparecen de la noche a la mañana. No obstante, el aspecto sobresaliente de la prolongada convulsión que sacudió el sistema político italiano a principios de los años noventa es la formación de una nueva derecha. Una derecha en absoluto conservadora, con verdadera devoción por la innovación, acuñada en el trabajo dependiente, capaz de proporcionar una expresión partidista a las principales fuerzas productivas de nuestro tiempo.

10. La nueva derecha, que llegó al poder con las elecciones de 1994, está constituida principalmente por dos sujetos organizadores: la Lega Nord, arraigada exclusivamente en las regiones del norte del país, y Forza Italia, el partido centrado en torno a la figura de Silvio Berlusconi, dueño de varias emisoras de televisión, casas editoriales, compañías constructoras y grandes almacenes de venta al por menor.

La Lega Nord evoca el mito de la autodeterminación étnica, de las raíces recobradas: la población del norte debe valorizar sus tradiciones y costumbres, sin delegar ningún tipo de autoridad en los aparatos centrales del Estado. La identidad local (basada en la región o en la ciudad) se contrasta con el universalismo vacío de la representación política y con la abstracción insoportable implícita en el concepto de ciudadanía. Sin embargo, la identidad local promulgada por la Lega Nord contiene tintes fuertemente racistas, en particular con respecto a los italianos del sur y a los inmigrantes de fuera de la Comunidad Europea. La Lega Nord propone una forma de federalismo que entrelaza lo antiguo y lo posmoderno: se combinan figuras como la de Alberto da Giusano (un *condottiere* medieval de Lombardía) con el ultraliberalismo, y el lema «tierra y sangre» se echa en el mismo saco que la revuelta fiscal. Esta *mélange* tan estridente ha dado voz a una tendencia anti-estatalista difusa que ha ido madurando a lo largo de la pasada década en las zonas económicamente más desarrolladas del país. Con el tiempo, la Lega Nord podría convertirse en la base de masas sobre la que la pequeña y mediana empresa postfordista podría conseguir una autonomía relativa con respecto al Estado-nación. En presencia de la nueva cualidad de la organización productiva y a la luz de la inminente integración europea, la maquinaria estatal italiana se ha mostrado inadecuada en muchos sentidos: la protesta *subnacional* de la Lega Nord funciona paradójicamente como un soporte para retardar la decisión política en torno a cuestiones *supranacionales*.

Por su parte, Forza Italia sustituye los procedimientos tradicionales de la democracia representativa por modelos y técnicas derivados del mundo de los negocios. El electorado es equiparado al «público» (televisivo), del que se espera un consenso que es a un mismo tiempo pasivo y plebiscitario. Es más, la forma del partido reproduce fielmente la estructura de la «empresa en red». Los «clubs» que apoyan a Forza Italia han crecido sobre la base de la iniciativa perso-

nal de profesionales ajenos a la política convencional, del tipo del gerente de oficina entusiasta o del notario de provincias que ha decidido hacerse un nombre. Estos clubs tienen la misma relación con el partido que la que tienen el trabajo autónomo y la pequeña empresa familiar con la compañía madre: a fin de comercializar su propio producto político, se ven obligados a confiar en una marca reconocida y, a cambio, deben seguir normas precisas de estilo y conducta, labrando un buen nombre para la compañía bajo cuyo sello trabajan. Forza Italia, al igual que hizo el Partido Socialista a mediados de los ochenta, se ha asegurado la fidelidad de los trabajadores involucrados en las tecnologías informáticas y de la comunicación, es decir, la fidelidad de los sectores sociales que se están formando en la tormenta tecnológica y ética del posfordismo.

La nueva derecha reconoce y hace temporalmente suyos los elementos que en última instancia serán merecedores de las más elevadas esperanzas: el antiestatalismo, las prácticas colectivas que eluden la representación política y el poder del trabajo de la intelectualidad de masas. Los distorsiona, enmascarándolos bajo una perversa caricatura, y clausura la contrarrevolución italiana, corriendo el telón en este largo intermedio. Ese acto ha terminado —¡qué empiece el siguiente!.

traficantes de sueños
mapas